الحركة النسائيّة والتطوّر في الشرق الأوسط

حررته بالإنجليزية: ليلى أبو لغد
ترجمة: نخبة من المترجمين





المشروع القومي للترجمة

120

المشروع القومى للترجمة

الحركة النسائية وتطورها فى الشرق الأوسط

تحرير

ليلى أبو لغد

ترجمة

عبدالحكيم حسان — سمية رمضان

آمال مظهر — خالد عبدالمحسن

عثمان مصطفى عثمان — داليا بسيونى



١٩٩٩

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

REMAKING WOMEN

FEMINISM AND MODERNITY IN THE MIDDLE EAST

Edited By : Lila Abou - Lughod

مقدمة

ظروف ما بعد الكولونيالية والتطلعات النسوية

ليلى أبو لغد
ترجمة: سمية رمضان

فى تركيا، أعربت المطربة بولنت أرسوى، مزدوجة الجنس، و المشهورة بفساتينها الكاشفة وحركاتها الموحية جنسياً، عن رغبتها فى أن تصبح امرأة مسلمة صالحة[١]. وفى إيران، حولت الجمهورية الإسلامية " التشادور" الذى ارتدته بعض النسويات أثناء المظاهرات المعادية للشاه، إلى زى إجبارى. فى مصر، يشعر المثقفون التقدميون بالتهديد عندما تعلن إحدى نجمات السينما توبتها وترتدى الحجاب، وعندما يشاهدون فى التليفزيون ضيوف برنامج تقدمه امرأة كتبت سيرتها الذاتية بعنوان " رحلتى من السفور للحجاب"[٢]. وفى ذات الوقت، تحمل المجلات الإيرانية التى تحررها النساء ممن يطلقن على أنفسهن أحيانا وصف "النسويات الإسلاميات" مواضيع تنقد صورة المرأة (التقليدية) فى الكتب المدرسية كما تنتقد السقف الزجاجى لعمل النساء، ويدافعن عن تعليم النساء ويشرن ويقتبسن – كما حدث ذات مرة – إلى أعمال سيمون دى بوفوار وسوزان فالودى[٣]. والنساء الشابات النشيطات سياسياً فى المنظمات الدينية التابعة للحكومة يستطعن بالفعل كسب الاستقلال الكافى من الآباء والأخوة لو كان هؤلاء متمردين على الأوضاع ، وبذا يكون فى مقدورهن تقويض فاعليات الأسرة الأبوية المعتادة، حتى وإن كان ذلك يحدث باسم سلطوية أكثر سطوة[٤].أما فى مصر فالنسويات المحجبات مثل نظيراتهن فى بلاد أخرى، مشغولات بتفسير الشريعة والقرآن؛ وتنتقد بعضهن الانقسام الذى يعتبرنه "غربياً" ما بين المجالين العام والخاص، محاجّات بقولهن أن ذات المبادئ الديمقراطية التى يجب أن ترشد القيادة فى مجال السياسة هى التى يجب أيضاً أن تطبق فى الأسرة[٥].

وتشير تلك الظواهر إلى الثلاث موضوعات الرئيسية التى يتوجه إليها هذا الكتاب بالبحث. وأول الموضوعات هو الكيفية التى أصبحت بها النساء فى عالم ما بعد الكولونيالية رموزاً فى مجال الهوية ورؤى المجتمع والأمة. إن مسألة حقوق النساء، كما

قالت دنيز كندايوتى، بالنسبة للعالم الإسلامى، هى «دائماً جزء من أرضية أيديولوجية تناقش عليها أفكار أشمل عن الأصالة الثقافية والتكامل الثقافى، وهى أمور يصبح معها، مكان المرأة المناسب، وسلوكها قابلاً للاستخدام فى وضع الحدود مع الاخر»(٦).أما ثانى محاور هذا الكتاب هو الطرق التى تساهم بها النساء فعلياً فى نقاش تلك القضايا وفى الصراعات الاجتماعية، حيث يتم تعريف "النسوية" على أشكال جد مختلفة بعد أن أصبح المصطلح مصطلحاً مرجعياً لا مهرب منه. أما ثالث المسائل التى تثار هنا فهى الوسائل المعقدة التى تتبناها وتتضمنها السياسات الجنسوية المعاصرة فيما يخص الغرب والأمور فى الثقافة "غربية" المصدر، والكيفية التى يتم بها رفض أو تبنى أو ترجمة تلك الأمور فى الثقافة المحلية.

فى الشرق الأوسط، منذ أكثر من قرن، أعد مسرح الأحداث لمثل تلك الأمور. فى تركيا وإيران ومصر وأماكن أخرى، كانت نهاية القرن التاسع عشر لحظة مكثفة بالاهتمام بالمرأة والأسرة – وكان ذلك جزئياً بسبب اللقاء مع الثقافة الأوروبية سواء كان ذلك مرغوباً (كما حدث مع مصلحى الإمبراطورية العثمانية) أو متلبساً «كما كان الحال فى المناطق الناطقة بالفرنسية» أو مفروضاً فرضاً من قبل الاحتلال الكولونيالى (بالنسبة لكثير من بلاد العالم العربى). وكان الجدل الذى أطلق عليه فيما بعد جدلاً عن "النسوية"، عن إعادة حقوق النساء، والزى المناسب فى الأسرة و خارجها، كانت مواضيع مثيرة ومنعشة لكل من الرجال والنساء المهتمات بالإصلاح الاجتماعى.

ما الذى حدث؟ كيف تضامنت و تزامنت التحولات الاجتماعية وما سبقها من نقاش وجدل لتشكل الحاضر؟ إن الإسلاميين اليوم كثيراً ما ينعتهم خصومهم بـ"القروسطية". وهم أنفسهم يستحضرون الماضى ويتخذون موقفاً يدنيون ويشجبون منه بعض أشكال الحداثة، من منطلق أنهم أقوم خلقاً وأبر (ممن يتخذون موقفاً مغايراً). على الرغم من أنهم جزء لا يجزأ من وناتج لهذه الحداثة التى يدينونها، يسعون مثل كل الحركات الاجتماعية المعاصرة من أجل حداثة بديلة.(٧).

وقد تساعدنا مقالات هذا الكتاب على فهم الكيفية التى أدت بها ظروف الواقع إلى ذلك و لماذا هو كذلك.

يتكون الكتاب من استكشافات مفصلة لتلك الحقبة التاريخية المبكرة عندما كانت المرأة و الرجال "الجدد" يتحدثون عن النساء وأوضاعهن ويعيدون "صياغة" مفهوم النساء و الأنوثة. كما يحتوى الكتاب على التحليلات النقدية حول الكيفية التى تظهر بها *تلك اللحظة (الحاسمة) فى الجدل الدائر آنذاك فى الحياة السياسية والاجتماعية*. ولسنا فى حاجة إلى القول إن الخطابات التى نحللها متصلة بعضها البعض على نحو معقد

بالقوى السياسية و الاقتصادية محلياً وعالمياً وأن وقعها وتأثيرها لم يكن موحداً بين جميع الفئات والطبقات. ولكننا اخترنا تصدير الشروط و المصطلح الذى قام عليهما النقاش والجدل، لأنها فى المجمل تكون جزءًا من هذا التاريخ الأوسع، وتكشف الكثير مما يقدره الآن كثير من النسويات و المؤرخين والمحللين الآخرين فى الشرق الأوسط.ومع ذلك فإن كل فصول هذا الكتاب تتعامل مع بلدان الشرق الأوسط، وفى معظمها مع مصر بالذات، إلا أن الاهتمامات والتبصرات هى ذات دلالة تتعدى تلك الحدود إلى آفاق أوسع. فى الهند مثلاً، جعلت المجتمعات مثلها مثل المجتمعات الهندوسية من المرأة رمزاً للهوية ودار الجدل حول أدوار النساء اللائقة والمناسبة فى ضوء رؤى المجتمع و الأمة المعنية[٨]. وللنسوية هناك تاريخ معقد، يبدأ بالقومية ويشمل هموم ما بعد الاستقلال عن الفقراء والآن كما نقترح علينا مارى جون، يحول عدسته الناقدة إلى مكان تواجد الطبقة الهندوسية المتوسطة[٩]. فى ماليزيا، تعد النساء رمزاً مشحوناً فى الصراع العرقى الدائر، ويعتبَرن علامات موضحة للسياسات المطبقة، ومحور للبس المستشعر تجاه نتائج الرأسمالية متعددة الجنسيات[١٠]. فهناك كما فى مصر، تتطوع النساء الشابات من تلقاء أنفسهن بارتداء الحجاب. والوقع هو أنه فى كل مكان نزل فيه المبشرون، وفى كل مكان سعت الحركات القومية إلى تشكيل أمة جديدة، نجد أن ذلك خلَّف علامات على الجنسوية و إمكاناتها. ومع هذا فى مقدورنا التنظير فقط من خلال التحليل الدقيق الحذر للظروف التاريخية والمحلية الخاصة بكل قطر، وهو ما فعلناه فى حالة ثلاثة بلاد كبرى فى الشرق الأوسط.

فى هذه المقدمة، التى تربط المسائل بمصطلحين نقديين هما: الحداثة و ما بعد الكولونيالة، أود لو أقتفى المواضع التى استوحت منها واستوحى كتاب هذه المقالات، وأن أبرز المعنى النظرى لما توصلوا إليه فيها. أما المصادر التى استوحاها فتتضمن دراسات سابقة عن النساء والنسوية فى الشرق الأوسط، الأدبيات ما بعد البنيوية النقدية عن الحداثة (والنقد النسوى للعلاقات الجنسوية فى الغرب الذى وفرته)، وكم الكتابات عن النظرية ما بعد الكولونيالية التى طورت وسائل رهيفة وغير مباشرة على وجه الدقة، فى التفكير فى البعد الثقافى للمواجهة الكولونيالية وعلى مدى أوسع العلاقة ما بين "البنية" الشرقية و"البنية" الغربية فى تشكيلهما للمشاريع القومية المضادة للكولونيالية .

تاريخ "النسوية فى الشرق الأوسط":

وكان المشكل لعملنا هذا هو الطاقة غير العادية والثراء الذى اتسم به مجال دراسات المرأة فى الشرق الأوسط. ونخص بتلك الصفات العمل الحاسم الأساسى فى تاريخ ما يمكن تسميته " مسألة النساء" فى نهاية القرن التاسع عشر، وهو موضوع لم يجذب سوى اهتمام متواضع حتى الثمانينيات من هذا القرن[١١]. لقد مهد الطريق لهذا الكتاب جهد آخرين من أمثال دنيز كانديوتى فى كتابها "النساء: الإسلام والدولة" والتى أصرت فيه على أن النساء فى الشرق الأوسط يجب أن يدرسن لا من خلال مصطلح عام يضم الجميع، أو من خلال "الثقافة الإسلامية" ولكن من خلال المشاريع السياسية المختلفة للدولة – الأمة، بما لها من تواريخ مميزة وعلاقات مع الكولونيالية والغرب، وسياساتها الطبقية، واستخداماتها الأيديولوجية للمجاز والمصطلح الإسلامى والصراع حول تطبيق الشريعة «القانون الإسلامى» فى أجهزة الدولة القانونية التى ربطت ما بين محاولات الإصلاح فى مجال تنظيم العائلة وحقوق المرأة فى جهود الدولة الحديثة، و بذا القضاء على استقلال الجماعات الصغيرة القائمة على صلة الدم والقربى و بذا تعزيز سطوة الدولة، وتعبئة القوى العاملة أو جمهور الناخبين لمواجهة الاحتياجات القومية، أو كما حدث مؤخراً، للقيام بمطالبات الوكالات التنموية العالمية. وقد عبرت كانديوتى عن تشككها فى التسمية التى تطلقها الأنظمة الإسلامية على هذه الإصلاحات فتصفها بأنها تحرير للمرأة[١٢].

ومع هذا، لم يستطع مثل هذا العمل الطليعى أن يغطى كل المواضيع على الساحة بالطبع. وعلى تأكيد الكتاب على سياسات الدولة والمشاريع القومية يميل نحو توصيف للنساء يجعل منهن مواد ومواضيع للإصلاح وللمناورة والتلاعب، على الرغم من أن بعض المقالات ركزت بالتحديد على مجهودات النساء السياسية. وبسبب التوجه التاريخى الجارف للمقالات لم يكن من الممكن إعطاء الاهتمام الكافى للتفاصيل الدقيقة الرهيفة عند تحليل قضية النساء. وهى تفاصيل مثيرة و مدهشة، فى حقب تاريخية بعينها. على الرغم من أن الكتّاب الذين ساهموا فى ذلك الكتاب أدراكوا تماماً أن النساء مأسورات فى مجالات التراشق الخطابى حول الأصالة الثقافية إلا أنهم لم يحققوا على نحو مفصل الفاعليات التى يثار بها الخصام ما بين الخطاب المحلى والخطاب الغربى. و أخيراً و لأن علاقة النساء بالقومية كانت الهم المركزى لهن، لم يتم الكشف عن مغزى الصلات ما بين الإصلاح من أحوال النساء و أوضاعهن وسياسات التحديث.

وما لم يكن فى استطاعة كتاب كانديوتى أن يحققه، حققته كتب أخرى نشرت فى الآونة الأخيرة وقد اهتمت تلك الكتب على نحو خاص باللحظة الحاسمة فى القرن

التاسع عشر و بداية القرن العشرين وقتما أسس لمصطلح "تحرير المرأة"، أى عندما بدأ التأسيس "لتاريخ الحاضر" كما يسعنا القول، فيما يخص النزعة النسوية وإمكاناتها فى الشرق الأوسط، فكتبت ليلى أحمد " النساء فى الإسلام" وكتبت مارجو بدران " النسويات والإسلام والأمة" و كتبت بث بارون "صحوة النساء فى مصر"، وكانت كلها كتابات تركز على مصر. ثم كان كتاب بارفين بايدار " النساء والعملية السياسية فى إيران القرن العشرين" وكلها كتب تستخدم وبتوسع كتابات النساء أنفسهن فى الشرق الأوسط من أجل تحليل الفترة موضع البحث، ويتفحصن تاريخ الحركات النسوية السياسية بالذات، فهى أعمال أكاديميات نسويات جلى واوضح التزامهن وإيمانهن، بالتحول الذى يضفيه الوعى النسوى على حيوات النساء (١٣)

إن إعادة اكتشاف كتابات النساء وتحليل صحافة النساء، وبالذات فى بداية القرن وكذلك فى إيران وتركيا العثمانية، سمح للأكاديميات النسويات أن يحولن اهتمامهن من المصلحين البارزين من الرجال إلى النساء الكثيرات اللواتى كن مساهمات نشيطات فى تشكيل الخطابات الجديدة حول النساء(١٤). إن تلك الدراسات تجعلنا نرى النساء أكثر وضوحاً بوصفهن مجموعة متباينة من الأفراد فكرن فى ودافعن عن واستطعن أن يغيرن من حيوات النساء فى سياقات كولونيالية وشبه كولونيالية، أو قومية. إضافة إلى ذلك كشفت تلك الكتابات التباسات وتناقضات جعلت الحكى البسيط عنها مستحيلاً. ومن حسن الحظ أن الخطوط العامة للمشروعات التى سعت فيها النساء اللواتى نستطيع وصفهن، على الأقل منذ العشرينيات، بأنهن نسويات، مؤرخ لها بدقة شديدة، وتفتح آفاقًا لمزيد من التحليل و التأمل فى مجالات غنية ومثرية للمعرفة. ولكن وعلى ذكاء حجة تلك الكتب وشمول مواضيعها إلا أنها تبلور أسئلة بعينها لا يمكن للكتاب والكاتبات الذين كتبوا هذا الكتاب الذى بين أيديكم، أن تتبعوا خيوطها بالتفصيل.

أولاً: و قبل أى شىء آخر، هناك مسألة سياسات الحداثة. وبالذات، ظهر السؤال عن الكيفية التى عن طريقها تستطيع الأفكار الجديدة والسلوكيات التى من الممكن تسميتها "مودرن" وتقدمية والتى تم استزراعها فى المستعمرات الأوروبية أو تبناها أبناء الصفوة البازغة المحلية.. كيف يتسنى لتلك الأفكار أن تدخل أشكالاً جديدة من التحرر وأشكالاً جديدة من التحكم الاجتماعى.

ثانياً: كانت أمامنا مسألة علاقات الشرق والغرب والسياسات المترتبة عليها. كيف لنا أن نتوجه بالتفكير فى مثل تلك الخطابات التى من أوروبا، وعززها وأيدها الأوروبيون أو تشكلت كرد على تعريفات الكولونيالية لما هو "متأخر" فى الشرق.

ثالثاً: الأسئلة المتعلقة بالطبقة التى تتداخل فى كل ما سبق، مثل: من يشترك فى النقاش حول "مسألة المرأة" و ما علاقة الاشتراك فى النقاش بتعزيز المشروعات الطبقية والهويات الطبقية؟

النقد ما بعد البنيوى للحداثة:

لاحظ بول راينبو أنه من المستحيل تعريف الحداثة؛ بل أضاف إن ما على المرء فعله هو اقتفاء أثر الطرق والوسائل المختلفة التى يتم التأكيد على أن الشخص أو الشىء "مودرن"– حديث (١٥). ومن المؤكد أن "الحداثة" أو كون المرء "مودرن" كانت الصورة المهيمنة للذات لدى الأوروبيين لما يقرب من القرنين (١٦). وكانت الحداثة كذلك الاهتمام القادم للمنظرين الاجتماعيين، من أول عظماء القرن التاسع عشر– وبداية القرن العشرين، كارل ماركس وويبر، إميل ديركهايم، وحتى الحاضر لو كانت أعداد الكتب التى تحمل عناوينها مصطلحات " الحداثة" و"مابعد الحداثة" مؤشراً فإن الاستغراق فى الحداثة مازال يوجد فى السياق الذى يرقم كل البلاغة الخطابية القومية فى العالم الثالث، مثل ما كان يميز وحتى وقت قريب الفهم الغربى لهذه المناطق بموجب مصطلحات "نظرية التحديث".

أما هو من الأهمية بمكان فى " مسألة النساء" فى الشرق الأوسط، فهو استكشاف كيف أن الأفكار المتعلقة بالحداثة تم إنتاجها و إعادة إنتاجها من خلال وضعها فى موضع المواجهة مع ما هو " غير حديث" فى الانقسامات الثنائية التى أصبحت من الحديث البدائى فى الفلسفة و الأنثروبولوجية. وأن الحديث التقليدى فى النظرية الغربية الاجتماعية ونظرية التحديث، دون ذكر فكرة الغرب و اللاغرب التى تتضمنها معظم تلك الانقسامات. ومما هو أكثر أهمية لدراية المشاريع التى تم من خلالها إعادة صياغة المفاهيم المتعلقة بالمرأة والأنوثة خلال القرن الماضى فهو طرح الحداثة بوصفها حالة، وإثارة التساؤل عما تدعيه لنفسها باستخدام لغة التنوير والتقدم. إن الدراسات الثقافية والسوسيولوجية للعلوم الطبيعية تقتنص كل يوم من ادعاءات الحداثة الأعز إلى نفسها، ألا وهى العقلانية القائمة على الموضوعية الخالصة، المنقطعة لتراكم برىء من أحكام القيمة لا يهدف إلا إلى التقدم بالمعرفة (١٧). و من يفكرون على نحو جاد عن العرق والحداثة، نادوا بأخذ مسألة العبيد أو الكولونيالية منطلقاً فى تأصيل أنساب الحداثة. ولكن ولأسباب لها علاقة بالتحليل الجنسوى، كان أثر فوكو كبيراً عندما بدأ بالكشف عن الجزء المعتم للدولة الحديثة ومؤسساتها مثل: المدارس، والمستشفيات، و السجون حيث طورت التطبيقات المطبِّعة، و سبل العقاب،

وانتشرت اليوم فى المجتمع ضمن ما هو يومى ومعتاد. حيث طور فى أعماله الأخيرة وبالذات المجلد الأول من «تاريخ الجنس» (١٨). توصيفه للكيفية التى أصبح بها الأطفال و النساء موقعاً لدخول "منتجات" يتم إنتاجها فى الخطاب عن الذات و جنسانيتها.

وعلى الرغم من أن الأكاديميات النسويات قد اتسمت استجابتهن لفوكو بالالتباس، إلا بعضهن وجدن أفكارهن مثيرة و موحية، وآخريات من الرجعيات غير المهتمات بالنساء أصلاً، إلا أنه ليس هناك شك فى أن الطرق المعنية التى اتضح أن السلطة تعمل من خلالها فى أكثر المجالات حميمية ألا و هى الأسرة والجنس، قد وسعت من مجال النقد و أمدته بالفرص فيما يخص تأثير الحداثة الرأسمالية على الجنسوية.

وبداية بتساؤل ماركس عما عنته الرأسمالية لمعظم النساء، اقتفاءً للتقسيم الذى افتعلته ما بين الخاص والعام، وتطبيع استثناء المرأة من العملية الإنتاجية والحقوق السياسية و تدنى مرتبتها واستغلالها بوصفها مولدة غير مرئية، يستطيع الباحثون على أساس من ذلك التساؤل حتى عن " الذى أتت به الثورة الجنسية ودخول النساء المجال العام واكتساب حق المواطنة».(١٩). إن لغة الحقوق التى وعدت بالمساواة للنساء من الممكن رؤيتها على أنها تمثل إشكالية ليس فقط لأنها كانت غير متوفرة بالفعل لاستخدام النساء فى العموم ولكن أيضاً بسبب الافتراضات التى قامت عليها فيما يخص مفهوم " الشخص"و الانصياع للدولة الذى كانت تتضمنه تلك اللغة.

كيف يمكن لهذا النوع من التفكير النقدى للحداثة والجنوسة أن يساعدنا على إعادة تقييم مشروعات تحديث نساء الشرق الأوسط التى ميزت هذا القرن؟ من المؤكد أن الحداثة هى الإطار الصحيح وأن البلاغة الخطابية للمصلحين – كما للنساء المتعلمات كانت تملؤها لإحالات إلى الجديد – و نداءات "الصحوة" للنساء و"المرأة الجديدة"، وكلها ألفاظ أصداؤها تملأ صفحات المجلات والكتب والخطب فى تلك الحقبة. وكما تقول زهرة ساليفات فى هذا الكتاب عن المهاجرين الإيرانيين الذين عقدت معهم اللقاءات: "كانت الحداثة عملة متداولة فى جميع معاملاتهم"، ما أفضل السبل كى يصبح المرء "مودرن "؟ ما الدور الذى يجب أن يخول للإسلام؟ وما المدى الذى يمكن به تقليد الغرب؟ كانت جميعها بالنسبة لهم نقاطاً مثيرة للخلاف. ولكن لم يشكك أحد فى أن شيئا جديداً يحدث .

أما بالنسبة لإعادة صياغة أدوار النساء والأنوثة، كان النقاش يدور حول أدوارهن كأمهات، مديرات لعالم البيت والشئون المنزلية، وبوصفهن زوجات، وكذلك مواطنات فى الأمة. وكان مكان المرأة المناسب، فى الحياة العامة ومزايا التعليم كلها

تناقش داخل ذلك السياق. وبدلاً من أن يطلق عليه لفظ "راديكالى"و أيهما يعتبر محافظاً، تفحص فصول هذا الكتاب كيف انبثقت تلك المشروعات، وكيف رُوج لها، فى كل تعقيداتها، وتناقضاتها، وكما تؤكد ساليفات، ونتائجها غير المقصودة، ولكن بعين ناقدة للطرق التى لم تكن طرقاً ووسائل تحريرية تماماً كما قد يتبدى للوهلة الأولى.

وما يبدو مربكاً ومشوشاً إلى حد بعيد فى تلك الدعوات لإعادة صياغة مفهوم الأنوثة فى بداية القرن وحتى منتصف القرن العشرين هو أنها تضمنت الدفاع عن حقوق المرأة فى مشاركة سياسية أكثر فاعلية وأسع مدى- من خلال التعليم ورفع الحجاب - والمشاركة السياسية - وتبيان حجم المسئولية التى تقع على النساء فى المجال الخاص، أى المنزلى والعائلى. تظهر المقالات فى هذا الكتاب كلا من القومية و الرؤى التنموية القومية مركزية لكلا الجانبين. إن إعادة تعريف دور النساء فى المنزل، تقع تحت فحص كل من أفناصة نجمابادى وأمنية شاكرى، بالنسبة لكل من مصر وإيران على التوالى. وفى حين أن البعض قد يأخذ مسألة "المنزلية" وتدبير شئون البيت التى يروج لها الكتاب فى المجلات النسائية مأخذ الاستخفاف ويعتبرونها من المواضيع التى تكرس للمحافظة، ويراها آخرون على أنها امتداد مزرٍ لأدوار النساء التقليدية، إلا أن نجمابادى على سبيل المثال ترى على العكس من ذلك، أن الأمر توقف على إعادة تشكيل راديكالية لأدوار الجنوسة. أى وكما أذهب أنا أيضاً فى الفصل المخصص لى، أن كون المرأة زوجة أو أمًا كما تخيلها دعاة التحديث كان يعنى أن تكون شيئاً مختلفاً عن الزوجة والأم قبل ذلك. كأن مثلاً تبين كل من نجمابادى وشاكرى من الأهمية بمكان أن تصبح الزوجة و الأم " الجديدة" مسئولة عن الإدارة" العملية لبيت منظم فى الأمة الحديثة، إلى جانب تربية و رعاية الأطفال الذين أصبح ينظر إليهم بوصفهم مواطنى المستقبل فى تلك الأمة الجديدة. تهتم نجمابادى بالبنات وحياتهن والكيفية التى تقاطعت بها مع الطموحات والآمال القومية. أما شاكرى فتركز على الوسائل التى أفصحت بها تلك الرؤى الجديدة عن الصراع القومى من خلال مصطلحٍ وتحت شروط سياسات الحداثة، كذلك إضافة إلى ذلك تبين شاكرى كيف تسنى لتلك الزوجية والأمومة الجديدة أن تفرض نموذجًا بورجوازيا واحداً، وأن تنتقص من أشكال الزواج والعائلة الأخرى. وكلتاهما كما سيتبدى من الجزء الآتى ترجع تلك الرؤى الجديدة إلى أوروبا التى كانت أدبياتها التوصيفية فى تلك المجالات تترجم والتى أثرت تعريفاتها لما هو "حديث " عميقاً فى صورة أبناء وبنات الشرق الأوسط عن ذواتهن وعن مجتمعهن.

وأدبيات الشرق الأوسط لا تخلو تماماً من المنظور النقدى فيما يخص أثر مشروعات الحداثة على النساء وحياتهن. مرفت حاتم على سبيل المثال لا الحصر، تطرح التسؤلات حول الإقرار المتضمن، حتى فى الدراسات النسوية، عن الشرق

الأوسط لمشروعات " الحداثة" ، وما إذا كان علينا أن نكون أكثر تشككًا فى تلك المشروعات التى تفاقمت من جرائها مساحات عدم المساواة الطبقى بين النساء وأضرت أيما ضرر بنساء الريف و نساء الطبقة العاملة.(٢٠). ووفقاً لمثل هذا الخط، تعطينا ساليفات فى مقابلتها مع امرأة إيرانية كانت تدير مشروعًا لتحديث النساء صورة مخيفة عن بنات القرية فى مراكز التنمية التى تديرها الدولة. وقد ربطن إلى سرائرهن فى غرف المبيت بالشاور وكان تبرير ذلك أنه "لمصلحتهن".

ولكن التساؤل من الممكن أن يشمل التدبر للطرق التى قد تكون أشكال الحداثة تلك قد بدأت بها أشكالاً جديدة من القمع: تقليد النساء الأدوار المنزلية وكأنهن "وزيرات للداخلية" كما قالت جوديث نيوتهن فى حديثها عن النساء فى بريطانيا فى منتصف القرن التاسع عشر، وإسباغ سمت الوظيفة أو المهنة على أمور تدبير المنزل، وإضفاء الجو " العلمى" على شئون تربية الأطفال، وإدراج النساء فى المشروع القومى من خلال إضفاء صيغة الواجب فى تقديمهن أبناء صالحين يخدمون الوطن، وتنظيم البيوت على نحو صغير تستقل فيه الأسرة النووية التى تحكمها المثل البورجوازية فى الزواج، وحتى اشتراك المؤسسات التعليمية الجديدة فى اكمال تلك الصورة – كلها أدخلت أنواعًا جديدة من نماذج التعاون القسرى وبدأت من خلالها أشكال جديدة من التحكم والردع فرضت على النساء، كان الكثير منها من قبل النساء أنفسهن، حتى عندما كانت تلك الوسائل تقوض أشكالاً أخرى من البطريركية(٢١). وعلى سبيل المثال فى مقال سابق بعنوان " خاب محجب وأجساد غير محجبة " أظهرت نجمابادى أن الإيرانيات عندما تعلمن وحصلن على حق دخول العالم وهو ما وضعهن فى حيز مختل اجتماعياً، تعرف لغتهن من وضوح الإشارات الجنسية التى كانت تميزها من قبل، فى محاولتهن تقديم أجسادهن غير المحجبة على أنها عفيفة ومنضبطة، (٢٢) وبالمثل، تقول كانديوتى فى الفصل المخصص لها هنا إن دخول النساء فى تركيا إلى الحيز العام قد يكون أقر أشكالاً جديدة من البيوريتانية؛ وقد لا حظت بدران أن المربية و المعلمة المصرية نبوية موسى، وهى من الطبقة المتوسطة، حاولت فى العقود المبكرة من القرن العشرين أن تحول مركز وبؤرة اهتمام النقاش من السفور والحجاب إلى الاحتشام وعدمه أو قصد الغواية.(٢٣).

ويكتب خالد فهمى فى الفصل الذى خصصه لمؤسسة نالت الكثير من اهتمام التاريخ النسوى باعتبارها كانت الأولى التى تعطى النساء وضعاً مهنياً. يستخدم خالد فهمى المادة الأرشيفية بما فى ذلك وثائق الصحة وسجلات البوليس لتحليل أهداف وأثر مدرسة الحكيمات التى أنشأها محمد على فى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر. ويبين فهمى أن المكانة الاجتماعية المتدنية للنساء اللواتى تم تجنيدهن كانت تؤثر فى

نظرة المجتمع لهن، و لم يُحَسِّنَّ منها التدريب الذى لقينه بالمدرسة. ولكن وما هو أهم، يبين فهمى أن الدوافع وراء إنشاء المدرسة كانت من ناحية، لإثبات للزائرين من الأوروبيين مدى تقدمية و حرص محمد على على التحديث، ومن الناحية الأخرى زيادة كفاءة الدولة فى فرض أشكال جديدة من القواعد المنظمة ووسائل المراقبة والتى كانت ذات أهمية فى تحسين صحة جيشه. ويرى فهمى مدرسة القابلات والطبيبات التى خرجتها تلك المدرسة بوصفها مواقع جديدة كان يقوم عليها النقاش حول التحديث والإصلاح. وهو يؤصل للالتباس العظيم الذى أحاط بالطبيبات، وأسلوب معاملتهن على أنهن أطباء من الدرجة الثانية، ومما هو ذو مغزى أعمق؛ الطريقة التى استولت بها الدولة على الحقوق التقليدية للعائلة، فتحكمت فى زواجهن وحركتهن وأحياناً فرضت عليهن زيجات تعسة.

ومن النافع هنا أن نذكر كتاب تيموثى ميتشل الذى يفسر فيه الحركة لتحديث مصر والرفع من شأن النساء، فى بداية القرن التاسع عشر، لما له من علاقة بإعادة صياغة الأنوثة و النساء التى أخذت فى الازدياد والسرعة مع احتدام اللقاء الكولونيالى. لقد ربط ميتشل ما بين حدب الإدارة البريطانية الكولونيالية فى التأكيد على تخلف المصريين بما يرونه من أوضاع نسائهم واهتمام رجال تلك الإدارة بتحرير النساء من أوضاع الحريم المهينة الذى كان نابعاً من إحباطهم بسبب عدم القدرة على الوصول إلى "الحريم"، وهو إحباط مرتبط على نحو حميم بجهودهم فى مراقبة الشعب. إضافة إلى ذلك أرجع ميتشل دعوة المصلحين الوطنيين لخلق زوجات وأمهات "مودرن " إلى الحاجة العامة إلى تدريب الشعب، وتأسيس نظام انضباطى جديد للحياة اليومية(٢٤) أو كما قال: «إن الأسرة كان يجب أن تنظم بوصفها بيتاً للانضباط وبذا يصبح فى مقدورها إلى جانب المدرسة والمؤسسة العسكرية و الطبقات الأخرى التى أشرت إليها، توجيه "العقلية المصرية السليمة والمناسبة".(٢٥). وتحليل شاكرى لسبل المثالة التى تعاملت بها الصحف الليبرالية والإسلامية خلال الأعوام المبكرة من القرن العشرين مع مسألة النساء والأمومة، تشير إلى الكيفية، "التى انحسر بها حيز النساء ليصبح حيزاً للتخلف، يجب أن يصلح، ويعاد إحياؤه ويرتقى به من أجل صالح الأمة". ويشير تحليلها إلى الطرق التى تلقى بها الأطفال موضوعات للتدريب، أو كما قال أحد القائمين على أشكال التربية العلمية الجديدة وقتها: "إن تربية الطفل تتضمن ترسيخ الفضائل الطيبة فى الطفل و استئصال ميكروبات الشر"، وكانت الفضائل تتضمن حب العمل والنشاط وعدم الإسراف، بما لهذه الفضائل من ارتباط لا تخطئه العين بالنظام الرأسمالى الحديث.

وحتى الرؤى الجدية لزواج الرفقة، المؤسس على الحب والمشاركة من الممكن إمعان النظر فيه بدقة أكبر. من المدهش والكاشف أيضاً فى اعتقادى أن الرواية التى كتبتها قوت القلوب عام ١٩٥٨ كان همّ بطلتها الأساسى - وهى فتاة تبلغ سن الرشد وتبدأ صحوتها النسوية فى الجزء المبكر من القرن - هو أن تتزوج زواجاً مبنياً على الحب [٢٦]. وقد أقنعت رمزة، وهو اسم بطلة الرواية أباها أن يعلمها، وكانت تتنصت عندما كان أحد زوار أبيها يلقى خطباً شبيهة جداً بخطب قاسم أمين عن حقوق النساء فى صالون والدها، وصادفت فتيات فرنسيات عرفوها على الروايات الرومانسية، وفى النهاية تحدت رمزة أباها، و عائلتها والمجتمع، وكان لذلك أبعاد مأسوية، كى تتزوج ممن تحب.

إن محامياً عاش فى بداية القرن مثل قاسم أمين وكتب الكتب التى أثارت كل هذا الجدل، تحرير المرأة، والمرأة الجديدة، وهى كتب تناولها بالتحليل فى هذا الكتاب فى ثلاث من الفصول، لم ينادِ كما نادت رمزة بزواج مؤسس على الحب الرومانسى. وإنما نادى بالصداقة العميقة بين الأزواج والزوجات وأهدى كتابه " المرأة الجديدة"(١٩٠٠) إلى صديقه وزميله الوطنى سعد زغلول بهذه الكلمات : من كان ليعترض على الزواج المؤسس على الحب والاختيار- أو الأقل على قبول، كما تتطلب معظم تفسيرات الشريعة؟ من وجهة نظر النساء (والرجال) ممن فرضت عليهم زيجات لم يرغبونها، من المؤكد أن العكس كان أفضل. ولكن، كل من عاش فى مجتمعات يسودها عرف الزواج المرتب التقليدى وحيث كلمة "الزوجين " ليست مثال مبلوراً أو رباطاً اجتماعياً جوهرياً، وجدوا كثيراً من الزيجات المليئة بالمحبة والرفقة الطيبة.

ما السر إذن وراء ذلك التأليه للحب والزواج المبنى عليه والتنديد بعكس ذلك؟ وقد وجدت كانديوتى فى تحريها للأسباب التى جعلت المصلحين الأتراك يندّدون بشدة بالعائلة الممتدة البطريركية بوصفها شكلاً عفا عليه الزمن، أنه كان هناك تحول واضح فى اتجاه العائلة النووية قبل هؤلاء المصلحين وتتساءل كانديوتى عما جعل هؤلاء المصلحين يعلقون دعوتهم للتحديث وحتى للاستقلال السياسى على هذا الشكل من العائلة " الجديدة" ودفاعهم عنها[٢٨] مرة أخرى نرى سطوة بلاغة " التحديث" . ولكنها تتسائل أيضاً عن السياق الاجتماعى الأوسع لذلك التسويق للقيم " المنزلية" الجديدة وتبعات تبنى المصلحين لتلك الرؤى الجديدة. أما ما أناقشه فى هذا الكتاب، فهو ما يتوجب علينا من التشكك فى دعوة قاسم أمين التى ترتكز على كون الزوجة الصالحة يجب أن تكون رفيقة الرجل «الجديد»، لأنها دعوة كانت مرتبطة بالحط من قدر شبكة علاقات المرأة الاجتماعية التى لاتتضمن الجنس الآخر، والتى كانت تشجع بعض أنواع

قبل سيطرة الرجال. أما كاندايوتى فتتسائل عن نوعية الجنسانية الذكورية التى تأثرت وأصبحت شاذة أو غير مرئية من جراء نظام الحياة المنزلية الجديد المؤسس على مفهوم الاختلاط.

إن المهمة الصعبة فى كل هذا هى كيفية تقدير أشكال الطاقة، والإمكانات، وحتى القوة والسلطة التى وفرتها الرؤى الجديدة، وفى ذات الوقت الاحتفاظ بالقدر الكافى من التشكك فى ادعاءات التقدمية التى تنسبها الحداثة إلى نفسها من تحرر بالنسبة للنساء، ونقد عملياتها الثقافية والاجتماعية. فكيف يضع المرء الحداثة موضع التساؤل دون أن يوحى بأنه يحزن على ويتشوق إلى ماض ما قبل حداثى؟ تشعر الأكاديميات النسويات بالذات بهذا المأزق بحدة؛ لأنهن لايستطعن تجاهل حقيقة أن السلطة الجنسوية قد اتخذت ومن الممكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة. وكما يتضح من الفصل الذى كتبته مرفت حاتم، أن أنواع الضغوط والمعوقات التى كانت تتعرض لها المرأة الشاعرة فى نهايات القرن التاسع عشر، كانت عميقة الأثر ومقلقة للغاية.

كل الفصول فى هذا الكتاب توفر طرقاً وسبلاً رهيفة فى دقة تعاملها ومقنعة تماماً فى تقويمها لأثر أنواع مشروعات الحداثة وخطابها - الذى اشتهر به القرنان التاسع عشر و العشرون فى الشرق الأوسط - على حيوات النساء. وكما تقول نجمأبادى، على المرء أن يصبح متناغماً مع الطرق التى تمكّن بها لهذه المشروعات من أن تكون تحررية ومنظمة قامعة. فعلى سبيل المثال ترى أن «خطاب الشئون المنزلية» وفر الأرضية التى كان من الممكن - من عليها هى ذاتها - اختراق المجال الذكورى فى التعليم، ومن خلال التعليم تحرك النساء إلى الحياة العامة ومن ثم إلى صعيد الاعتراف بإسهامهن القومى. ونرى أنه فيما بعد، استخدمت النساء مفهوم «خدمة الوطن» للمطالبة بالتعليم العالى ودخول المهن التى كانت محظورة إلا على الرجال. ولاحظت مارلين بوث فى دراستها لسير النساء الشهيرات، وهى سير توصيفية، ظهرت فى الصحافة العربية فى العقود الأولى من القرن العشرين، لاحظت بالمثل، أن الفعل الأيديولوچى الذى قامت به تلك السير كان فى ذات الوقت مقيداً ومصادراً، وداعياً للرحابة وإفساح الفرص أمام النساء.

وأصبح فى استطاعة الكتاب وهم يثقفون ويشحذون ويحددون الفارق ما بين المجالين الخاص والعام، أن يمشكلوا غياب النساء من المجال العام وبذا يشجعونهن على اقتحامه؛ وفى ذات الوقت يظل فى إمكانهم فرض نماذج جديدة من الخصوصية، وهى التى أصبح يقدم لها على أنها مملكة مميزة نشيطة، ومكان لائق بالنساء أن يشغلن أنفسهن فى تنظيمه. وفى حين بدا خطاب «شئون المنزل» الذى اكتسى بالمسحة العلمية، وكأنه يكرس لفكرة بقاء المرأة فى البيت مرتبطًا أكثر بفكرة المنزل التى أعيد

تعريفها، إلا أنه أضفى على عملهن سمة شبه مهنية ربما ساهمت فيما بعد فى تقلدهن الوظائف الأخرى. كما تقول نجمأبادى، لو أن تعليم النساء كان يدعى له فقط بحجة تأهليهن لأن يصبحن أمهات صالحات ينتجن المواطنين للأمة الجديدة (وعلينا تذكر أن تلك المفاهيم عن دور النساء كانت جديدة وقتها) إلا أن تجربة البنات فى المدارس وفرت لهن التدريب الكافى على الحياة «العامة» التى كان من الممكن أن يبنين عليه فيما بعد مطالبهن بالمساواة فى المواطنة. وليس ذلك مختلفاً عما تروح إليه بث بارون فى تحليلها نافذ البصيرة للصحافة النسائية فى مصر، وأنها كانت مسئولة عن تحولات كثيرة، ليس فقط من خلال الأفكار التى كانت تطرحها وتنشرها، والتى كثيراً ما كانت تستهدف أحوال النساء فى البيت، ولكن أيضاً من خلال ممارسة فعل الكتابة والتوقيع بالاسم على المقالات، والنشر والقراءة والتوجه بالكلام إلى جمهور عام كانت تتوجه إليه تلك الصحف.

أيضاً فإن الفصل الذى كتبته مارلين بوث يفصح ويوضح الالتباس فى التطور التاريخى «للنسوية» فى الشرق الأوسط ببلاغة واقتدار، عندما تلاحظ الكاتبة أن مضمون سير الشهيرات من النساء، المنشور فى المجلات كنموذج للشابات كى يحذْوْن حذوه، لم يتطابق دائماً والبلاغة التى كانت تؤطره. ومن الجائز أن تكون تلك السير على تنوعها وتعددها وعدم تناغمها، قد نجحت فى دفع حدود المتخيل. إنها تبحث عن السر وراء شعبية چان دارك بوصفها موضوعاً للسير حتى الأربعينيات، من خلال الصراعات التى تمثلت فى تلك الشخصية بين الولاءات التى كانت تواجه المرأة المصرية الشابة: كيفية فعل المصالحة بين واجب المرء للأمة، ولله والعائلة. وكانت قيمة چان دارك كقدوة ومثال تكمن ليس فقط فى مواجهتها للاستعمار ولكن فى شجاعتها ومثابرتها كذلك.

وفى استطاعة المرء دون إنكار الانتقادات مابعد البنيوية فى الخطاب الليبرالى وتكنولوچيا السلطة فى الدولة الحديثة، ودون أن يغفل أن المواطنة أو العمل فى حد ذاته يصنع من المرء موضوعاً بطرق جديدة- ليس فقط بالنسبة لعائلة والمجتمع الصغير ولكن كذلك بالنسبة للدولة والاقتصاد- أى أننا نستطيع طرح المسألة على نفس الشكل فيما يخص الممكنات الجديدة، وذلك دون أن ننسى أن تلقى التعليم فى المؤسسات التعليمية الحديثة يتخلل الخطابات الجديدة فيما يخص تدريب العقول والشخصية والممارسات الجديدة فى ضبط الجسد. وحتى اليوم، تحاول الشابات البدويات فى مصر أن يقاومن أشكال الهيمنة المبنية على القرابة وصلة الدم واحترام الكبار، عن طريق تبنى أوجه من الجنسانية المتلائمة- فيشترين أدوات الزينة الحديثة والملابس الداخلية- والتى تحمل معها فى آن أشكالاً جديدة من التحرر والتحكم. وكذلك يستطيع المرء طرح المسألة على نفس الشكل فيما يخص الممكنات الجديدة دون أن ينسى، كما فعلت مرفت

حاتم فى سيرة عائشة تيمور، عندما لفتت الانتباه إلى أن النساء عندما كان يتوفر لهن دوراً عاماً أو كن يصارعن من أجل دور فى الحياة العامة، لم يكن ذلك يعنى أنهن كن يعفين أو تخفف عنهن أعباؤهن المنزلية ووظيفتهن فى التربية ورعاية الأطفال، مما كان يضعهن تحت ضغوط فظيعة. بالنسبة لعائشة تيمور تسبب هذا فى الحزن العميق.

وتبين فصول هذا الكتاب أن أشكال النسوية فى الشرق الأوسط التى ارتبطت بالحداثة، أنبأت بدخول أشكال من القهر الجنسوى (بالمعنيين: أشكال الهيمنة، وجهد النساء بنفس ما أتاحت الفرص للتجارب الجديدة، والممكنات).

مابعد الكولونيالية..

وإعادة صياغة التفكير فى سياسات الشرق - الغرب:

ربما كانت من أكثر المشكلات إثارة للقلق للأكاديميين والنشطاء السياسيين فى الشرق الأوسط، تتصل بالعلاقة بين الحداثة والغرب. فى السياقات الكولونيالية أو شبه كولونيالية، كان للحدود بين الحداثة والتراث (ومضاهاتها بالتخلف، إلخ) وجوداً نشطاً مزاوجاً للحدود بين الغرب وما ليس غرباً. وكانت أوروبا وفقا لتلك الصيغة، حديثة، يكن الشرق كذلك. فكيف كان للمرء أن يصبح «مودرن» وهو ليس كذلك، ولايستطع أن يكون كذلك، أو أنه لم يكن يريد أن يكون غربياً؟ وكان للنساء مكان بارز فى الجدل والنقاش الذى دار حول تلك المسألة، والكثير من الصور التى افتتحنا بها هذا الفصل هى مؤشرات لاستمرار مركزية هذه الأسئلة.

من الصعب أن نفكر فى «مسألة النساء» اليوم كما كنا نفكر فيها فى بداية القرن، حتى نهرب من لغة الاتهام المضاد عن الأصالة الثقافية: هل محاولات تغيير ظروف النساء محلية، أوأجنبية؟ لقد أصبح من المتعارف عليه فى دراسات مابعد الكولونيالية الكلام عن السبل التى أكد بها المبشرون وموظفو الإدارة الكولونيالية على تدنى مرتبة النساء فى المجتمعات المستعمَرة- وكيف قُدمن على- أنهن ضحايا التقاليد سواء كانت هندوكية أو مسلمة، أو غيرها- وكيف كان يستغل ذلك فى تبرير الحكم الاستعمارى. أو كما صاغت جياترى شاكرى فورتى سبيفاك المسألة: ماذا يجب أن يكون عليه رأينا فى رجال بيض همهم إنقاذ نساء سمر من رجال سمر؟ (وكانت تتحدث عن الهند). أو نساء بيض ينقذن نساء سمراً من رجال سمر، كما هو الحال مع المبشرات المخلصات اللواتى كتبن حكاياتهن فى كتاب «أخواتنا المسلمات».

إن ذلك الإرث الكولونيالى للنسوية فى الشرق الأوسط والذى يربطه ميتشل - فى أبحاثه - بمشروعات السلطة الكبرى، قد توجهت إليه ليلى أحمد على شكل أكثر

مباشرة فى تحليلها الطريقة التى بدا بها اللورد كرومر، المندوب السامى البريطانى فى مصر فى بداية القرن العشرين، وكأنه يدافع عن تحرر المرأة المصرية فى ذات الوقت الذى كان فيه يهاجم ويندد بالنساء المنضمات لحركة المطالبة بالحق فى الانتخاب فى بريطانيا (السافرجيت). وتقول ليلى أحمد إن الهوس الأوروبى بإزاحة الحجاب عن وجوه النساء التى تعكسها جهود اللورد كرومر (والجهود الأكثر تطرفاً وعنفاً التى وثقت لها مارينا لارزيج فى الجزائر تحت الحكم الفرنسى) مسئولة عن التركيز الحالى على الحجاب بوصفه علامة جوهرية مصاحبة للمقومات الإسلامية والدفاع عن الأصالة الثقافية. وتؤطر ليلى أحمد نقدها لما أسمته «النسوية الكولونيالية» وفقاً لشروط ومصطلحات مفهوم الثقافة. وتقول: إن المستعمرين سعوا دوماً لتقويض الثقافة المحلية. ومثلها مثل لارزيج – وهى أكاديمية نسوية من العالم العربى، كان عليها مواجهة النسويات الغربيات – يقلقها على نحو خاص التشابه الذى تلحظه بين الخطابات الكولونيالية وخطاب بعض النسويات الغربيات اليوم. وتقلق ليلى أحمد من أن بعض النسويات الغربيات ينتقصن من قيمة الثقافات المحلية، من خلال تصورِ أن هناك طريقًا واحداً لتحرير النساء وهو تبنى النماذج الغربية.

ذلك التأطير فى حدود مصطلح وشرط «الثقافات» له تاريخ طويل، وله رواج عظيم فى الوقت الحالى وله – وهو ما يجب إضافته – نسب إمبريالى. وقد ساد الخطاب المهيمن فى إيران فى العقد النصف قبل ثورة ١٩٧٩ عندما طبق المفكر الراديكالى على شريعاتى، أفكار جلال أحمد، كما يقول لنا سالفان، عن «التسمم الغربى». لقد طبقت تلك الأفكار على طبقة بعينها من النساء تمثلت فيهن نماذج فقدان الثقافة والأخلاق الذى شجع عليه حكم الشاه: أى «الدمية المصبوغة بالأصباغ»، المتغربة، التافهة، المستهلكة المسرفة على السلع الاستهلاكية. وقد وجد الكثيرون تشابهاً فى ذلك الخطاب والخطاب المطروح فى العالم العربى حيث تعزى البلاغة الخطابية للقائلين بالعودة إلى الأصالة التى تشوب الخطاب الإسلامى، تعزى هزيمة ٦٧ كما تعزى المشكلات الاجتماعية الراهنة إلى الخروج من طريق الإسلام القويم. وهذا النوع من المحاجاة الذى يضع الثقافة الإسلامية فى مواجهة الثقافة الغربية، مهم للغاية للمنادين بحجاب المرأة.

ولكن حتى منذ قرن مضى من الزمان شعر المنادون بتغيير فى أدوار النساء بضرورة تبرير برنامجهم وإعطائه الشرعية الواجبة، عن طريق التأكيد بأنه لايخالف تعاليم الإسلام وكانوا يفسرون القرآن لتعضيد موقفهم، حتى عندما كانوا متقبلين للمعادلة الغربية فيما يخص وضع المرأة ومكانتها ومستوى تحضرها. وكوسيلة للخروج من ذلك الربط الملزم بين الأمور فى مصر وفى الغرب، أصبح الكثيرون يشيرون إلى

المثال الياباني بوصفه نموذجاً يحتذى، كما أوضح رينيه وارنجور فى أبحاثه عن الصحافة العربية. وقد صورت اليابان على أنها البلد «الشرقى» الذى نجح فى اقتراض التكنولوچيا والعلم من الغرب مع الاحتفاظ بتقاليده. وقد ظهرت النساء فى ذلك الخطاب بوسائل معقدة، وكدليل على أن تعليم النساء واجب لو أردنا للحضارة التقدم، وأن تمدين النساء وتحديثهن ممكن دون أن يقوض ذلك بالضرورة التراتب الاجتماعى أو الأخلاقى. أى أن اليابان ومثالها كان ذو نفع كبير لأنها سمحت للقائمين على التحديث والدفاع عن وتخيل حداثة بديلة، حداثة ليست غربية. وحتى اليوم فى استطاعة دراما تليفزيونية مثل «أوشين» المستوردة من اليابان أن تولد النقاش بين العلمانيين التقدميين فى مصر فى صالح حداثة أخلاقية، تتميز عن الغرب ودرامياته التليفزيونية وما يظهر فيها من لا أخلاقية جنسية، وفردية متطرفة.

وقد ترك كل هذا الشد والجذب بين صور الغرب والشرق، وبالذات الخطابة المناهضة للغرب لعدد من الحركات المعارضة فى الشرق الأوسط، ترك علامته على الأبحاث النسوية الحالية. كما تلحظ كانديوتى.

تقسم ليلى أحمد النسويات المصريات إلى فريقين، المحلى أو الدارج، والمتوجه ناحية الغرب، وتقلل من قيمة الآخر على نحو ضمنى. أما مارجو بدران فى رسمها المتأنى لخريطة الحركة النسائية عبر التاريخ. فترفض تلك الصياغة وتقول: «إن المحاولات للانتقاص من النسوية أو إضفاء المشروعية عليها من منطلقات ثقافية... ما هى إلا مشاريع سياسية». وتضيف أن أصول النسوية لايمكن أن تُقْتَفَى فى أى موقع خالص ثقافياً. وذلك لأن «العناصر الخارجية»- خارج الطبقة والمنطقة والبلد- يتم استيعابها وتغزل فى نسيج ما محلى، وخاص بالتربة المحلية. وقد استوعبت مصر تاريخياً، وامتصت «العناصر الأجنبية» وغزلتها فى نسيج حيوى جدا من «الثقافة المحلية». ويتضمن كلامها أن النسوية المصرية جزء من تلك الثقافة المحلية وهى ثقافة سائلة، دائماً فى طور التقدم.

وتضع بدران، النسويات من أمثال المنتميات للطبقة العليا، هدى شعراوى وسيزا نبراوى التى قضت معظم حياتها فى فرنسا وهى لاتعلم من أمها المصرية الحقيقية، تضعهن بوضوح فى سياقهن الاجتماعى المحلى، وذلك جزئياً على أساس من تماهيهن مع مصر والتزامن نحو بلدهن.

وتبين بدران كيف أن النساء كن أكثر قومية وأقل استعداداً لقبول التنازلات فيما يخص الاحتلال البريطانى عن الرجال من نفس طبقتهن. وهى تظهر أيضاً من خلال البحث، أن النسويات المصريات كن- على الرغم من لقائاتهن بالنسويات الأوروبيات

وأنهن طورن أفكارهن بالقياس مع النساء الأوروبيات - والمنظمات النسوية الأوروبية، كن مستقلات تماماً سياسياً. وقد عبرن عن انتقادهن للمؤازرة الأوروبية للحركة الصهيونية، وكن مهتمات جداً بأوضاع النساء الأقل حظاً فى بلدهن وبأوضاع النساء العربيات فى العموم. باختصار أن ما راحت إليه مارجو بدران مثلها فى ذلك مثل سينثيا نيلسون، فى كتابها عن «النسوية اللاحقة» التى أثارت الكثير من الجدل: درية شفيق، هو أن هؤلاء النساء كن جزءاً لايتجزأ من مجتمعاتهن وكن شديدات الاهتمام بهذا المجتمع، ولايمكن الاستخفاف بجهودهن تحت دعوى أنهن عميلات(٤٣) للغرب (وبذا وصم جهودهن بأنها غير أصيلة إلى حد ما).

ومع هذا فوصف تلك البنية بأنها ذات جذور فى التربة الأصل، أو أنها نسوية «محلية» كما تصفها أميرة سنبل، وهى لفظة أكثر عملية، تحمل معها مخاطرة تختلف عن تلك التى تحملها البنية التى تضع الغربى وغير الأصيل فى تعارض واضح وصريح مع الشرقى والأصيل. فهؤلاء النساء كانت لهن علاقات قوية مع الأوروبيين، ولم يكن ذلك فقط من خلال اللغات التى كن يكتبن بها ولكن أيضاً بسبب المؤثرات التى شكلتهن، وكذلك نوعية محاوريهم وما حملن هن من أفكار ليبرالية. يكمن الخطر فى أن اقتران المشروعين الأوروبى والشرق أوسطى. والدور الفعلى التوسطى الذى لعبته الخطابات الأوروبية فى الخطاب الشرق أوسطى، كما بينا، من خلال مشاريع الحداثة، فى أنه دور يتم المرور عليه بسرعة مسرفة. إن فعاليات عملية التهجين الكولونيالية الثقافية تستحق الدراسة على نحو أكثر دقة.

كلنا نكتب فى سياق، وعندما نبدأ فى كتابة تاريخ «مسألة النساء» فى الشرق الأوسط، نجد أنفسنا محصورين ما بين السياق التركى أو الإيرانى أو المصرى الحالى، حيث يندد الإسلاميون بكل ما هو «غربى» وهى بطاقة التعريف التى يلصقونها، كما فعل كثير من القومويين من قبل، بالنسوية، وبين سياق يورو- أمريكى حيث يعتقد مسبقا - وعن صلف - أن النساء الغربيات فقط من الممكن أن يكن بالفعل نسويات. كيف يتسنى لنا تخطى مثل ذلك الوضع؟ إن النسويات فى الشرق الأوسط وهن يثبتن لزملائهن وزميلاتهن أن هناك نسويات عن حق فى الشرق الأوسط، نساء ناضلن من أجل حقوق النساء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يعنى أن عليهن التغاضى عن جزء من مشروعهن على نحو مؤقت، وأن يتوجهن إلى ما هو ملح، فيستخدمن استراتيچيات قد تبدو نفعية فى سبيل الحصول على تغيير طفيف فى قوانين الأحوال الشخصية، أو بأن يضعن حججهن فى إطار أخلاقى إسلامى، وأن يتقبلن اختلاف النساء، ويؤكدن على دور الأمومة من أجل خير الوطن، ولايهتممن بمسألة الحجاب. إن إظهارهن للحمية الوطنية قد يبرئهن فى أعين مواطنيهن من التقدميين والعلمانيين،

ولكنه لايضعهن موضعاً حسناً فى إقناع الإسلاميين الذين يتوجهون بولائهم إلى جماعة إسلامية واسعة، تتخطى حدود الدولة. الحل هو الرفض- كما حاولت بدران، رفض أن يزج بنا إلى الثنائية الضدية المعقودة بين الشرق والغرب والتى تتلطخ فيها كثير من الحجج. إن أكثر الوسائل قوة لفعل هذا هو الفحص الشجاع لعملية التشابك تلك.

فى استطاعة المرء أن يتجه إلى الدراسات الجديدة فى الانثروبولوچيا ودراسات ما بعد الكولونيالية بحثاً عن سبلٍ للتشكيك فى المفاهيم المتيبسة عن الثقافة. وفى وسع المرء أن يسأل بالذات عن السبلً التى أنتج من خلالها اللقاءُ الكولونيالى مفاهيم الثقافات المنفصلة.

ويؤدى ذلك بالضرورة إلى الممكنات المختلفة لتحليل سياسات الشرق والغرب فى نقاش قضايا النساء، أى إمكانية التحليل الذى لايتخذ شكل روايات الهيمنة الثقافية فى مواجهة المقاومة، أو الإخلاص الثقافى فى مواجهة الخيانة، أو الفقد الثقافى فى مواجهة المحافظة. كما أن مثل ذلك يفتح الأفق لإمكانية اكتشافها، فى كل خصوصياتها والفاعليات الثقافية للِّقاء الكولونيالى وما ترتب عليه.

إن واحداً من أكثر مناهج الفكر توليداً أصبح متاحاً بعد أن نشر إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق». وكان ذلك النهج هو إعادة تأطير تاريخ العالم بوصفه ظاهرة عالمية، مع التأكيد على أن انقسام العالم إلى شرق وغرب، ووسائل تمثيلهما ثقافياً، تم إنتاجه بمقتضى *اللقاء التاريخى الذى* نصفه على نحو عام بالإمبريالية. وفى *استطاعتنا* التساؤل عن الكيفية التى أصبحت بها الإمبراطورية مؤثرة فى تكوين كل من أوروبا والبلاد التى دخلت فلكها. وباحثة أكاديمية مثل آن ستولر على سبيل المثال تساءلت عن كتابة التاريخ الثقافى البورجوازى الأوروبى، وكيف كان من الممكن كتابة هذا التاريخ دون *إشارة إلى سياق الإمبراطورية التى تشابك معها هذا التاريخ*. أما كتاب ادوارد سعيد الذى نشر مؤخرا «الثقافة والإمبريالية» فيفصل الكيفية التى يجب أن تقرأ بها أمهان النصوص الثقافية التى تمثل *الثقافة العليا الغربية*، فى السياقات التى كتبت وقرأت فيها تلك النصوص. وقد أبان أكثر من باحث الكيفية التى تطورت بها التقنيات والممارسات والمؤسسات التى نربطها بالغرب، وتمت تجربتها بداية فى المستعمرات.

وعلى صعيد آخر تكشف الأدبيات الجديدة التى تهتم باللقاء الكولونيالى ليس فقط عمليات التوسع الرأسمالى للكولونيالية، وهيمنتها السياسية واستقطاعاتها المالية، وإنما أيضاً العمليات التى كان لها أثر عميق فى تحول حياة الناس اليومية، والشروط الجدلية للمستعمرين. ولايجعل كل هذا من الكولونيالية وضعاً أحادى الاتجاه: فكثير من مشاريعها أخفق أو عطل أو تم تحويله؛ إذ كان الأمر يختلف من حقبة تاريخية إلى

أخرى ومن مكان لمكان، كانت هناك توترات بين رجال المستعمرة الواحدة؛ أما المستعمرون فكان التأثير الواقع عليهم مختلف ويتوقف على الطبقة التى ينتمون إليها والجنس، والموقع الجغرافى وعناصر أخرى؟ ولكن كل هذا يدعونا إلى الاعتراف بأن على المرء أن يحكى حكاية الكولونيالية جزئيًا من خلال المصطلح الثقافى (بالمعنى الأعرض لكلمة ثقافة) وفى الوقت نفسه يظل منتبهًا إلى أن مفاهيم «الثقافة» - مميزة ومتعارضة- قد أصبحت هى ذاتها مادية ملموسة. وفى استطاعة بعض الأفكار الحديثة فى مجال دراسات ما بعد الكولونيالية أن تتخطى بنا ذلك الطريق المسدود وتلك المفاهيم المحنطة عن الثقافة والتضادات الثنائية التى تتشابك معها. وهذا أمر مهم على نحو خاص، كما بين بارثا تشاترجى، فى تحليله لما أسماه «حكم الاختلاف الكولونيالى» (الاختلاف والقيمة الأدنى من نصيب المستعمر) التى شكلت ردود الأفعال القومية. لقد استشهد فى البنغال، على الأقل، بالقوميين الذين سعوا إلى الإطاحة بسطوة البريطانيين وكيف أنهم أسسوا لعملية ثقافية قبل أن يؤسسوا لحركة سياسية. وقد قسموا العالم إلى مجال داخلى ومجال خارجي، نوع من أنواع العام والخاص، حيث كان فى استطاعة الرجال أن يقلدوا باطمئنان أساليب الغرب ويتبنون تقنياته حتى يكسبوا مزيداً من السلطة، مادام البيت -وما يحويه من نساء كأوضح معالمه- من الممكن الاحتفاظ به كحيز للروحانية والأصالة الثقافية[٥١]. وفى الدراسات عن النساء والحركة القومية فى الشرق الأوسط، تعامل معظم الباحثين مع القومية بوصفها حركة سياسية -خزلت النساء أكثر مما رأوا فيها مشروعًا جدليًا أو ثقافيًا «تكون الأفكار عن النساء ومفاهيم الحداثة عناصر جوهرية فيه»[٥٢].

كيف إذن تسنى للمستعمرين أو حتى أولئك الذين نظروا غرباً فرأوا قوة كبيرة، أن يفسروا ما تبدى لهم الآن بأنه تخلفهم هم؟

كيف سعى هؤلاء إلى درء المرض وعلاجه؟ وكيف دخلت الجنوسة فى تشكيل صياغتهم للموضوع؟ لقد نتج عن كل هذا عمليتان أساسيتان: **أولاً**، بذلت جهود خطابية من قبل من نستطيع إطلاق لفظة «الوطنيون» عليهم علي نحو فضفاض حتي نضع مسافة بينهم وبين الغرب، وقد طالبوا بحداثة إسلامية. **ثانياً**، ما حدث بالفعل هو تعقيدات كبيرة وإن كانت مثيرة للفضول، إلا أن مثال الأنوثة كان مركزياً لكلتا العمليتين.

إن تاريخ العالم الخاضع للتحديث كثيراً ما يكتب على أنه تاريخ الإخفاق فى تقليد الغرب - إخفاق فى تأسيس ديمقراطية علمانية، إخفاق لفكرة القومية، وفشل فى الحداثة المستنيرة يرجع إلى قوة جذب التقاليد والتراث، وبذا لا ينتج إلا مسوخاً

للحداثة. ولكن فى السنوات الأخيرة، ظهر عدد من المنظرين لما بعد الكولونيالية، يفكرون ويحللون اللقاء الكولونيالى بطرق أكثر إبداعاً. لقد تتبع هؤلاء المغزى التحليلى من جراء النظر إلى الحداثة بوصفها بنية ومجازاً تنظيمياً، وبالذات للقائمين على التنمية القومية، خلفاً للنظم الاستعمارية.

وقد اقترحوا أيضاً، أن الترجمة والتهجين وحتى «الانتزاع» قد تكون كلها استعارات مناسبة أكثر أو عن تقليد وهضم عنوة أو محولة، أو الرفض لوصف ما حدث خلال اللقاء الكولونيالى(٥٣).

إن مفاهيم مثل التهجين والترجمة تبدو أكثر ملائمة للخلطة المعقدة التى يجدها المرء فى الشرق الأوسط حيث قد تبدو كلمة «مابعد الكولونيالية» مشوشة بعض الشىء. وذلك لأن إبراز التجربة الكولونيالية على أساس من تشكيلها وتشويهها لتلك البقاع من العالم التى خضعت للتحكم الأوروبى، تبدو مفاهيم مابعد الكولونيالية أكثر ملائمة لأماكن مثل الهند، الكاريبى أو الجزائر. ففى نهاية الأمر، من الممكن الاعتراض بالقول: إن بلدين عظميين هما إيران وتركيا لم يقعا رسمياً تحت سطوة القوى الأوروبية. أما تاريخ الشرق الأوسط فأكثر تعقيداً وأقل سلاسة، يعقده وجود إمبراطورية «محلية» هى الإمبراطورية العثمانية، والتى أطاح بها الجمهوريون الأوربيون المجانين، الذين كانوا مهما قيل، أتراكاً فى نهاية الأمر، ومنطقة إيرانية لها تاريخ إمبريالى طويل، تصارع مع الدستوريين، الذين كان أملهم الحفاظ على سيادة المنطقة عندما هددتها إمبرياليات بريطانيا الزاحفين عليها. وحتى مصر التى احتلتها بريطانيا رسميا فى عام ١٨٨٢، كانت قد أصبحت قبل الاحتلال موقع محاولات واسعة النطاق فى التحديث، والتصنيع من قبل حاكمها العثمانى الذى يعتبره البعض وطنياً، بعث بالطلاب إلى فرنسا للدراسة وحاول أن يخلق نظاماً جديداً. احتلت مصر فى عصره السودان وظلت تحكمها حتى منتصف هذا القرن أرستقراطية مصرية – تركية. وكما تشير كانديواتى، كان الشرق الأوسط موقعاً لكم هائل من الاختلاف العرقى، حيث بدت الاختلافات المحلية أكثر زهواً عن الاختلافات بين الشرق والغرب.

إن الذى يجعل كلمة «مابعد الكولونيالى» وطرق التفكير وأنماطها والأبحاث التى نتجت عنها، ذات أهمية للشرق الأوسط، هو الطريقة التى لا يرقى إليها السؤال –وحتي كما يتبدى من هذا التاريخ العجيب– حيث إن أوروبا كانت تمثل سياقاً غاية فى الحيوية لتطوره التاريخى وحياته الثقافية والسياسية. ومن الممكن القول بأنه كانت هناك «تراثات» (بالمعنى الذى عناه ألسدار ماكنتاير وتم تطويره فى العالم الإسلامى على يد طلال أسعد وسميرة حاج) والذى حوى النقاشات، وهكذا لم تكن الحياة الفكرية، كما

اقترح المؤرخون المثقفون المبكرون: حياة رد فعل فقط لأوروبا(٥٤). ولكن علينا الاعتراف أن حتى هؤلاء لم يكن فى مقدورهم، على الأقل بدءًا بالقرن التاسع عشر، أن يتجنبوا إدراك واستيعاب اللقاء مع أوروبا. توجد وثيقة مثيرة للعجب من جنوب شرق آسيا توضح الطريقة التى يستطيع بها المفكرون المسلمون العمل من داخل تراث إسلامى مفارق، يستخدمون فيه الأدوات المألوفة للغة والتعبير، ومع هذا يشكلونها باللقاء الكولونيالى. الوثيقة اسمها «بهاسيتى زيور» أو «حلى السماء» ومازالت شعبية بخاصة بين النساء من المسلمات. وكتبها فى بدايات القرن مولانا أشرف على الثانوى وهو مصلح مسلم من ديوباندى(٥٥). وهى خلطة فى منتهى الغرابة كما هو متوقع. وتبدأ فى صورة كتاب تمهيدى لتعلم القراءة وكيفية مخاطبة الآخرين ثم ينتقل لتوعية النساء بأمور الدين، ويوفر لهن النماذج لنساء صالحات كقدوة (وحدثهن عن نموذج الرسول ذاته) ويعدد قائمة بمئة حديث شريف، تحتاج النساء معرفتها، كما أنه يرسم لهن الخطوط العريضة للسلوك الأخلاقى المتوقع منهن. ومع أن تلك الخطوط العريضة مستمدة من تراث طويل للسلوك الحسن التى كانت تكتب للرجال، إلا أنها فى الحالة الأخيرة تلك تبدو مهووسة بفكرة انضباط الذات على نحو يذكرنا بما قاله فوكو فى موضوعة الردع والانضباط.

وما يظهر فى نهاية الجزء الطويل الذى يصف فيه السلوك الطيب ويميزه عن السلوك الآثم إلى جانب الممارسات التطهيرية التى تمارسها الجماعة المسلمة (منددا ًبالإضافات الهندوسية فى ذلك المجال)، مصراً على تحطيم مجتمع النساء واستقلالهن وما يمارسونه فيه من شعائر ونميمة وزيارات. ويود وضع النساء - وقد تعلمن، وأصبحن منضبطات ومسلمات عن حق - تحت تحكم أزواجهن فى البيت. وآخر ثانوى يقوى من النساء بألان يمنحهن التعليم، ولكنه ينظم لهن حياتهن فى حيز خاص جديد حيث يصبح فى استطاعتهن أن يطورن أنواعاً حديثة من طرق رعاية المنزل. وكما تعلق بارابارة متكلاف على الترجمة: علينا تذكر أن الخلفية التى كتبت عليها تلك الوثيقة هي اهتمام سلطات الاحتلال البريطانى فى جنوب شرق آسيا وقتها بتعليم النساء. وكذلك الخوف الذى أصبح يمثله التعليم الذى كان ينهله الهندوس فى المدارس التبشيرية، مما ترك للمجتمعات المسلمة شعوراً بالضعف والتخلف. وعلى الرغم من أن تلك الوثيقة كتبها شخص ينتمى إلى المجتمع الإسلامى غير المهتم «بالتغريب» (أي الحداثة)، إلا أن فى استطاعتنا استشفاف صدى للخطاب الكولونيالى عن علاقة الحضارة بوضع النساء فى المجتمع.

إن دراسات الشرق الأوسط التى نقدم لها فى هذا الكتاب توفر الدليل على أن هناك علاقة مباشرة تربط الخطاب الأوروبى عن الجنوسة والنقاشات الأكثر وضوحاً عن

قيمة تقليد الغرب، عما هو الحال فى وثيقة «الباهسيتى زيور» التى وصفناها لتونا. من المعروف للكل أن المصلحين من أمثال قاسم أمين درسوا فى فرنسا كما أن مؤسِّسة «الاتحاد النسائى» كانت فى شبابها قريبة من امرأة فرنسية متزوجة من مصرى واعتنقت الإسلام(٥٦)، توفر لنا نجمابادى الأدلة عن حركة ترجمة واسعة من الفرنسية إلى الفارسية عن كتيبات تحوى النصح والإرشاد فى المسائل البيتية، وكذلك ترجمات قاسم أمين عن العربية. أما سير النساء الشهيرات التى ظهرت فى الصحافة المصرية تبنت ليس فقط نوعية السير التى حظت اهتمام نصوص مثل الباهسيتى زيور، أى نساء مسلمات، ولكن سيراً تمدح وتُثْنى على النساء الأوروبيات وإنجازاتهن. وتعطينا شاكرى الكثير من الأدلة على وجود ترجمات من الصحافة الأوروبية وتظهر لنا أثر حركة الحضانة - (الكيندرجارتن) على النقاش حول أفضل طرق تربية الأطفال الذى أثار الاهتمام فى مصر آنذاك. فى كل مكان ينظر المرء يرى الأفكار والتطبيقات الأوروبية تطعم المجالات المصرية على تباينها.

ولكن كما تقول شاكرى، وعلى الرغم من الاقتراض والتقليد، يرى المرء أيضاً مواضع الاختلاف - إما عن قصد وبوعى أو بدون وعى، بسبب الاختلافات بين ما هو أجنبى ومحلى فى الأفكار والسلوكيات. وتقترح علينا أن نفحص بدقة أكبر الطرق- التى حولت بها على نحو غير ملحوظ- المستخدمة خطاب الأمومة والزوجية، وتعنى القرآن والحديث..إلخ. وقد موضع كل من المصلحين التغريبيين والمصلحين الإسلاميين مشروعاتهم فى موضع دفاعى عن الإسلام، وفى نفس الوقت موضع الانتقاد للعادات والتقاليد، وهكذا فى اشتباك معقد مع الخطاب الكولونيالى، وفى هذا تتبعت شاكرى الخيط الذى بدأه ديبيش شكرابارتى فى تحليله للروايات العامة عن الأمور المنزلية فى القرن التاسع عشر فى البنغال(٥٧). حيث أظهر أن ما بزغ فى البنغال كنتيجة للقاء مع البريطانيين هو مفهوم مهجن عن الزوجة المثالية. كما يجب أن تكون «مودرن»، وعلمية التوجه مرتبطة بواجبها نحو ديانتها الهندوسية وما يتطلبه منها ذلك. كان هذا المثال فى الطبقة المتوسطة غير متكافئ فى تفاصيله الثقافية مع المفاهيم البريطانية التى اعتمد عليها كمثال، وفى ذات الوقت مختلفاً عن أى فهم بنغالى سابق لأدوار النساء فى البيت والأسرة. ويستخلص من كل هذا شكرابارتى أن «هناك قطع من الحداثة البنغالية... التى تدين بوجودها لمشاريع البورجوازية التى استقدمتها الإمبريالية الأوروبية إلى الهند، وليست تلك الأفكار مجرد مخلفات للماضى، تركت هناك لمجرد أن التحول البنغالى الكولونيالى إلى الحداثة لم يكن فى وسعه التحول بالبطء الذى يقال إن الأمور سارت به فى أوروبا»(٥٨).

وتعتبر نجما بادى الترجمات التى تضمنت دائماً إعادة لكتابة النص الأصلى أو تأطيره بالتعليق الذى يجعله ينطق بمعنى مختلف، تعتبر إشارة البدء فى تلك الفعاليات، ويبدو فى تحليل مارلين بوث للطرق المعقدة التى أصبحت بها چان دارك بطلة مصرية، ويكشف عن فاعليات أخرى وبالذات فى الطريقة التى كان من الممكن بها استيعاب الغرب لا بوصفه «غربياً» ولا بوصفه «عالمياً» ولكن تجزيئياً، وبذا تجزأ هوية الأفكار التى تُقْتَرَض وتُنْسَج فى الخطاب الخاص بالمرأة. وقد فسرت حياة چان دارك على نحو استراتيجى فى ألفاظ محلية وفى صيغة معارك محلية، ولم تبرز فرنسيتها بقدر ما أبرزت هويتها كمناهضة الإمبريالية البريطانية، وهى نفس الإمبريالية التى كان يحاربها المصريون. ووفرت خلفيتها الريفية مادة خصبة لحركة رومانسية سعت إلى وضع الأصالة فى الريف، واستخدام نقائها وعفتها للتأكيد على أن الحياة العامة للنساء لا تعنى بالضرورة انغماسهن فى اللا أخلاقية الجنسية على نحو تلقائى.

ومن المفارقة الساخرة أن هؤلاء المصريات فى سياق السياسة المضادة لبريطانيا حولن صورة چان دارك «وقلبوها ضد أصولها الغربية».

لو تذكرنا أن معظم هذه الفصول تقوم علي تحليل المادة التربوية التعليمية، وكثيراً ما كانت تتعلق بالطرق الجديدة فى العلوم، ألا يصبح ذا أهمية بالنسبة لنا كتاب تشاترجى عن الحقول المعرفية المختلفة: الطب، التاريخ، العلوم السياسية، الموسيقا وتاريخ الفن فى البنغال المستعمرة؟ يقول تشاترجى فى سياق رده على ما كشفه وطوره فى أطروحات مستفيضة كل من هومى بابا وجايان براكاش: «إن التشكلات الحوارية الجديدة تفتح نفسها للتدخل من خلال عناصر شتى سابقة عليها فى اللغة والتطبيقات الفردية فى البلد (المستعمر) وذلك عقب غرسها فى حقل غريب عليها ومختلف... وما يحدث هو أن المطبقين والمنفذين المحليين فى تلك الحقول المعرفية يبحثون إيجابياً عن نقاط مختلفة للدخول - المضاهاة، التماثل، التعويض، وهكذا - حتى تصبح المعرفة القديمة من خلال عمليات لا تنتهى، متوازية مع المعارف الجديدة»[٥٩].

وتظهر شاكري معنى ذلك من خلال استكشافها للطرق التى توازت بها مفاهيم تربية الأطفال الغربية مع المفاهيم الإسلامية عن انضباط الجسد. وفى العموم، نحن فى حاجة إلى مزيد من التعرف على الطرق التى قد يكون الإسلام ذاته تغير حينما تعرض للهزء والاستخفاف الذى لاقاه على يد المبشرين، وأصبح رمزاً للبربرية لدى الأوروبيين فى المقابل وكرد فعل، أصبح الإسلام علامة الأصالة التى يشهرها أولئك الذين يعرضون للهيمنة والإطار الذى يدور داخله النقاش عن أمور المجتمع وأوضاع النساء[٦٠]. وتقترح مرفت حاتم بناء على أحاديث مع دنيز سبيلبرج أن تعليم الفتيات

الفقه فى القرن التاسع عشر ربما كان ظاهرة تشير إلى نوعية التحولات التى حدثت. ومثل الحركات المعارضة وفى حالة إيران بالتحديد، حيث كانت الأشكال الجديدة من الإسلام كن ناتج تاريخى لفاعليات المجتمع الدولى المعاصر. إن الطرق التى صاغت بها إحدى ثقافات ما بعد الكونيالية حداثتها المضادة كما قد يسميها هومى بابا، تستدعى مزيداً من البحث، فقد صيغت تلك الضدية على الحدود ما بين الشرق والغرب واضطرت إلى «ترجمة» وبالتالى «إعادة كتابة» المخيلة الاجتماعية لكل من المدينة المركز (عاصمة الكولونيالية) والحداثة[٦١] الجوهرى هنا هو أن التفكير على النهج الذى وصفناه لتونا، قد يتسبب فى رؤى جديدة فيما يتصل بالعلاقة ما بين اوروبا المهيمنة أو المستعمرة والمنطقة المستعمرة أو المتطلعة (الشرق الأوسط): رؤى من الأهمية بمكان للجنوسة وسياسات الأنوثة. وقد يصبح فى مقدورنا أن نتجنب العلاقات الثنائية التى بدأ هؤلاء المفكرون فى تفكيكها - وهى طرق التفكير التى وضعت مفاهيم جامدة عن الشرق والغرب وافترضت الفاعليات البدائية التى تتضاهى فى ذلك الفصل والتقسيم، التقليد ، التقليد الأعمى أو فقدان الثقافة فى مواجهة المقاومة القومية والحفاظ على الثقافة. وفى استطاعتنا تحليل مثل تلك الفاعليات كما فعلت فى الفصل الذى كتبته لهذا الكتاب والذى وصفت فيه نوعية الخطابات الإسلامية المعاصرة عن النسوية، حيث تشجب أوجهاً من الحياة الثقافية والاجتماعية التى تعتبر غربية المصدر، وتندد بها لأسباب سياسية فى حين تترك ممارسات تستحق التعليق من نفس المنطلق لأن لها شعبية كبيرة وسط الطبقات المتوسطة والدنيا. أو يستطيع المرء أن يقول كما قالت ساليفان: إننا فى إيران بعد الثورة نشهد تطور حركة نسوية «تفصح عن نفسها فى صراع ديالكتيكى» مع كل من «الروايات السابقة» ومع النماذج الغربية.

وقد يكون فى استطاعتنا كذلك وضع النَّسب الذى جائتنا منه النسوية موضع التساؤل، بمعنى أنها حركة كرست نفسها لكسب الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية للنساء، وعلى النحو الذى قمنا به لحركات حديثة أخرى مثل القومية وكما يرى تشاترجى العلمانى أيضاً - وهو فى ذلك يتستفز الكثيرين- أن العلمانية فى الهند لها أصول أوروبية لا يمكن نقاشها، ويشار إليها لغوياً مثلما يشار إلى «النسوية» فى الشرق الأوسط التى لم تستقر بعد فى العربية كلفظة متعارف على دلالتها[٦٢]. وكان أسعد يحاول إقناع قرائه فى فترة أن العلمانية وشرط قيامها وهو «الدين» خرجت من تاريخ المسيحية[٦٣]. وهى بذلك فكرة محلية، وليست عالمية مرتبطة بأوروبا بتاريخ معين فى استطاعتنا دراسته. إضافة إلى ذلك فى استطاعتنا وفقاً لكلام أسعد وما بدأ بفعله فعليا، اقتفاء الوسائل التى عندما تربط العلمانية بالقانون الكولونيالى والقانون الحداثى فى بلد مثل مصر، تربط بذلك بين كل من الدين- وهو فى تلك الحالة الإسلام - ومشكلة

علمانيته[٦٤]، وتقترح علينا مقالات هذا الكتاب أن المشروع النسوى متأصل فى قائمة من الأفكار عن السياسة، والقانون، والحقوق ومفهوم الشخص، والمجتمع الصغير التى هى جزء من الحداثة ذات العلاقة بأوروبا، ولكنها أيضاً تطورت وفقاً لطرق خاصة بالشرق الأوسط.

وليس معنى الاعتراف بأن مثل تلك المشروعات تطورت بطرق معقدة فى تفاعلها مع المفاهيم الأوروبية فى مجتمعات تشكلت بلقائها مع أوروبا الأكثر قوة وسطوة آنذاك، وكانت تفخر بكونها «مودرن»، ليس معنى ذلك إنكار مناسبة تلك الأفكار للمجتمعات التى استخدمتها. ولا يعنى ذلك الانتقاص من السبل التى تم بها انتقاء تلك الأفكار وامتلاكها كما تقول كانديوتى فى مقالها هنا، وفقاً للاحتياجات المحلية ووفقاً لشروط صراعاتها. ولكن معناه أن نبدأ فى التساؤل عن الكيفية التى عززت بها تلك الأفكار مشروعات الإصلاح والصراع السياسى القائم حول موضوع النساء، وكيف استخدمت تلك الأفكار كجزء من مشروعات السلطة – كولونيالية وقومية – إضافة إلى الكيفية التى ترجمت بها وأعيد التفاوض بشأن معناها.

الخلاصة: رواية الروايات النسوية:

إن الكثير من أفضل أدبيات تاريخ النساء فى الشرق الأوسط وأفضل الأبحاث الأنثربولوچية من الممكن أن تقرأ على أنها الخطاب الشامل عالمياً عن الأبوية والإسلام والقهر. وقد عكف الباحثون الأكاديميون على تحديد وتخصيص، وتأصيل تجارب النساء وفاعليات الجنوسة فى أرضية الممارسات والطبقة والزمن، فيما يخص الشرق الأوسط[٦٥]، وحتى عندما يقومون بعقد المقارنات، إنما يفعلون ذلك باحترام عميق للخصوصيات التاريخية والإقليمية والسياسية الاقتصادية. وباستطاعتنا وبأكثر من معنى أن نعتبر أولئك الذين يعملون على موضوع الجنوسة إنما هم يَرْون روايات نسوية – روايات عن الجنوسة والسلطة. وفى الأدب الذى يتشابك معه هذا الكتاب تشابكاً لصيقاً، بروايات النسوية بوصفها حركة اجتماعية سياسية فى الشرق الأوسط.

وقد استخدمنا تعريفاً واسعاً للفظة «النسوية» فى هذا الكتاب، وقد ضممنا إلى أفق رؤيتنا لا الحركات النسائية المنظمة فحسب والتى كان قد قام بتحليلها من قبل باحثون وباحثات قادرون وقادرات، ولكن أيضاً المدى الواسع للمشروعات التى كان هدفها أو مازال، التأسيس لإعادة صياغة للأنوثة وأدوار النساء فى شتى المجالات. ونحن نعتبر مثل تلك المشروعات سواء بدأها نساء أو رجال وسواء أفصحت عن نفسها فى صورة مشروعات عملية (مثل فتح المدارس) أو فى النقاش الدائر فى البرلمان،

والدعوة للعمل من أجل النساء فى الصحافة، والكتب والخطب وعلى أشرطة الكاسيت أو فى الدراما التليفزيونية.

ومن ضمن الميزات الذى يرفرها مثل هذا التعريف الشامل هى أن المرء ليس مجبراً على الاعتذار عندما تبدو بعض المشروعات المحلية غير قابلة للتصنيف تحت تعريف بعينه للنسوية(٦٦)، كما أن المرء فى هذه الحالة ليس فى حاجة إلى الشرح والتبرير – بمقولات عن الحلول النفعية، والمواضيع الآمنة، أو التسويق – وهى مواقف يبدو أنها منافية للتوجه الاشتراكى أو الليبرالى النسوى. وعلى المرء ألا يكون ذا حَدَبٍ خاص فى إبراز البطلات من التاريخ وإصباغ صفات الحداثة عليهن أو جعلهن أيقونات للحداثة، وجعل حيواتهن المعقدة مؤشراً فى قصة «التقدم» كما فعلت مرفت حاتم وباحثات أخريات مع شاعرة القرن التاسع عشر: عائشة تيمور.

ومما هو أكثر أهمية، بالنسبة للنهج الشامل الذى اتبعناه فى تعريف النسوية هو قدرتنا إذ ذاك أن نكتشف الطرق والسبل التى استُهْدفت بها النساء من خلال مشروعات التحول الاجتماعى إلى جانب جهودهن أنفسهن لتغيير وضعهن وحياتهن، وبذا يصبح ممكناً لنا دائماً التذكر أن النسوية دائماً تظهر فى سياق بعينه، تاريخى واجتماعى. وتقترح المقالات فى هذا الكتاب نوعية السياقات التى كانت من الأهمية بمكان فى المشروعات التى اتخذت فيها النساء مكان المركز. التشييد الحكومى، وما يحوى من متطلبات للتحكم فى الشعب لجعله منتجاً، القومية وصياغة الحداثات التى يمكنها مواجهة الإمبريالية والرد على حس التخلف الذى زرعه اللقاء بأوروبا، التغير فى التنظيم السياسى والتحول عن النظم القديمة الملكية التى أصبح ينظر إليها الآن على أنها قاهرة وأن الزمن قد عفا عليها، والالتزام المحايث بترسيخ هوية طبقية جديدة للطبقات المختلفة. وفى الحقبة الأخيرة فشلت «الدول الحديثة» العلمانية فى الوفاء بعهودها لكم كبير من الناخبين، والعنف الذى أبْدَته تلك الحكومات ضد جماعات بعينها والتى عادت هى والمثل التى تقوم عليها، كما تقول ساليفان مثل عودة المقهورين، مثل الأشباح التى تؤرقها.

أما مخاطر مثل ذلك التوجه فى جعل تعريف كلمة «نسوية» فضفاضاً شاملاً، فهو أن المرء قد يفشل أن يميز من بين المشروعات فى نقاط مهمة وحيوية، أما فيما يخص ما ترتب عليها بالنسبة للنساء أو يخص النوايا والدوافع لمن يندرجون فى تلك المشروعات. ولكن أظننا قد نجحنا فى تجنب تلك العثرة التى اتهم بها المؤرخون النقديون للقومية فى الهند (ممن أشرنا إليهم فى غضون هذا الكتاب) حين قيل عنهم أنهم فى تواطئهم مع القومية التى كانوا يبحثوها، قد أخرسوا ودجّنوا النساء فى

أبحاثهن(٦٧). وراحت كاميلا فيسفارسوارن مثلها فى ذلك مثل كثير من الباحثات الأكاديميات النسويات إلى أن مدرسة «التابع» الهندية فى الدراسات بعد الكولونيالية صامتة على نحو يدعو إلى العجب حول مسألة وكالة النساء، مع أنها وفى طورها الأول كانت تهتم بوكالة «التابعين». أما مقالات هذا الكتاب فعلى الرغم من أنها تضع كل المشارع النسوية داخل سياقاتها التاريخية والمحلية إلا أنها لا تتجاهل نشاطات النساء الخاصة بالنساء، فتهتم مارلين بوث مثلاً تماماً بكتابات النساء فى الصحف وترينا كيف استخدمن سير الشهيرات للتوسيع من أفق الحدود التى كانت تحدد الأدوار القائمة على الجنس ويعتد بها المجتمع. أما إعادة قراءة مرفت حاتم لسيرة حياة شاعرة (عائشة التيمورية) من القرن التاسع عشر، فتكشف لنا عن الطرق التى كان المؤرخون الحداثيون يتجاهلون بها الدور الذى لعبته نساء أخريات ممن يعتبرن «تقليديات» فى مساعدتها على تبوأ تلك المكانة. وفى حين تفحص كل من شاكرى ونجمابادى كتابات المصلحين من الجنسين فى بدايات القرن العشرين من خلال الصحافة آنذاك، إلا أنهن يجدن مناطق عديدة اشترك فيها كل من الرجال والنساء. ولذا فقد وجّهن النظر إلى الأصوات التى لا حظن أنها نسائية على نحو خاص. وعلى سبيل المثال تبين نجمابادى أن النساء فى إيران استخدمن المطالبة بالتعليم كمنطلق لمطالب أكثر راديكالية تتعلق بحقوق المواطنة، وأنهن أقمن المدارس للبنات، وتولين إدارتها والتعليم فيها خلال العقود الأولى من القرن. وتصف لنا ساليفان برامج النساء التى قدمها رجال مثقفون، ولكنها تركز من خلال لقاءاتها علي تجارب النساء الخاصة المتضاربة فى تلك البرامج، ومع أنى أنا نفسى أصف موقع الرجال والنساء فيما يخص مسائل النساء وسط الإسلاميين المعاصرين والتقدميين العلمانيين، إلا أننى أشير بوضوح إلى الفارق النسوى عند النساء فى الحالتين.

فى مقال شهير تشكك سبيفاك فى إمكانية استعادة العافية للأصوات «التابعة» بما فى ذلك أصوات النساء. وفى الرد على تلك المقولة، توخت فيسفارسوارن الحذر وهى تشتكشف المصاعب الخاصة التى تعوق استعادة تلك الأصوات، واستثنت من مدى صعوبة ذلك نساء الطبقة الوسطى ونساء الصفوة فى دراسة القومية(٦٨) وينطبق ذلك الهم على دراسات النسوية فى الشرق الأوسط. يقول خالد فهمى طبقاً لبحثه فى الأرشيف: إن النساء الجدد اللواتى تخرجن «طبيبات» من مدرسة القابلات، وعلى الرغم من الصعوبات التى واجهتهن إلا أن حياواتهن كانت أفضل عما كانت عليه وهن جوارى أو يتيمات، وأن وضعهن الجديد واستقلالهن المادى لابد وأن ساعدهن على تحدى وضعهن المتدنى فى الهيئة الطبية الحديثة. وبالمثل ومن خلال دراستها الطليعية للأرشيف تثبت جوديت تاكر بما لا يدع مجالاً للشك أن النساء من الريف والطبقات

الدنيا فى المدينة قاومن أشكال السلطة الجديدة فى مصر فى القرن التاسع عشر(٦٩)، ولم تكن هؤلاء النساء على علم بالنسوية، ولم يكن مندرجات فى مشروعات لإعادة صياغة الأنوثة وأدوار النساء(٧٠).

أما بقية ما نعتمد عليه فى دراسة أولئك اللواتى يسعين نحو إعادة صياغة للأنوثة، فهو الكلمة المكتوبة - إنتاج المتعلمين والقارئين. وبدون أن نطعن فى شجاعة ورؤية نساء الطبقات الوسطى والعليا اللواتى كن متعلمات وقارئات بمن فيهن نسويات من أمثال الإيرانية صديقة دولتابادى أو المصرية سيزا نبراوى، إلا أننا نستطيع تأمل التناقضات التى فرضتها عليهن طبقتهن، عندما نضعهن وجهاً لوجه مع نساء أخريات من طبقات أخرى. تشرح لنا شاكرى على سبيل المثال كيف أن التمثيل الثقافى للأمهات «المتخلفات» والأطفال فاقدى الصحة، كان يندرج تحت برنامج وطنى لتحسين الصحة، فى حين أن مثل تلك الظاهرة فى مصر استخدمت لتزكية مثال بورجوازى للأمومة ولتبرير ومنْطَقَة سلسلةٍ من التدخلات الخيرية والتوجيهية.. سيزا نبراوى على سبيل المثال، كانت ناقدَة لتحديث التدبير المنزلى، وقفت وراء فكرة «الاتحاد النسائى المصرى» فى ١٩٣٢من أجل إنشاء مدرسة مهنية لتدريب الفتيات الفقيرات علي أعمال المنزل وتخريج «مديرات للمنازل» علي مستوى عالٍ، حتى يكون فى استطاعتهن أن يجدن عملاً فى خدمة البيت أو أن يعملن عاملات فى مصانع الملابس، ووصفت كذلك مركز اهتمام جديد فى ريف مصر كجزء من «النهوض بمستوى معيشة الفلاح ماديًا وأخلاقيًا»(١٧).

وتصف ساليفان كيف أن دولتآبادى لم تتهيب عندما كانت تُقْذَف ثمرات الرمان عليها وهى تلقى خطبها أو عندما هُدِّدت حياتها، ولكنها عندما رفضت زيجة أبيها الذى كان يبلغ من العمر سبعين عاماً من ابنة سكرتيره التى يبلغ عمرها تسع سنوات، بعد أن توفت زوجته وأنها تجاهلت صرخات الفتاة وهى تلد، وعندما مات والد دولتآبادى زوجت الفتاة من آخر وأخذت بناتها. وكما تستخلص ساليفان، وهى تعيدنا إلى الروابط مع الغرب: لقد رسخت دولتآبادى نسويتها وفقاً لخطوط الطبقة التى كانت تنتمى إليها وقد وجدت دولتآبادى ما يجمعها ومارجريت آشبى (مناضلة من أجل حقوق النساء فى الانتخاب من نيويورك وصاحبة كتاب «كيفية العناية بالبيت والأطفال» ما يجمعها والأمريكية أكثر مما كان يجمع بينها وزوجة أبيها الطفلة.

وعلى المرء كذلك توخِّى الحذر فى تقبل الشروط التى تندرج تحت لوائها نساء الطبقة العليا والمتوسطة فى المشروعات النسائية - إن مفاهيم «الصحوة» وحقوق النساء وتقديرهن على التحرر، وكلها جزء من روايات التقدم والتنوير. ففى الشرق الأوسط اليوم إذا قبلنا تلك المفاهيم يعنى ذلك أننا دخلنا فخ المفاهيم غير العقلية عن

«إعادة التراث» كما أقول فى الفصل الذى كتبته عن «الحداثة والإسلام». كما أن ذلك يكون مدعاة لاعتبار أن ما يحدث اليوم فى إيران ومصر والجزائر وبالتأكيد الواقع على المضاد الإسلامى للحداثة، بوصفه رجوعاً إلى الوراء. إن ما نشهده فى الشرق الأوسط اليوم فى النقاش حول مسألة النساء ما كان من الممكن أن يحدث من قبل. وفى حين أننا علينا الاتصالات إلى تحذيرات دنيز كانديوتى بألا نبتهج ونصفق لبزوغ تعددية فى النزعة النسوية، وبالذات لأن المحجبات فى أماكن مثل إيران والجزائر يعملن من داخل حركات لم تثبت بعد قدرتها على تحمل التعددية - وثبت عدم تحملها للمعارضة - علينا إذن ألا نتقاعس حول طرح السؤال والخطابات عن الحداثة التى تشكل تلك الخطابات دفة الميزان الأخرى لها (٧٢).

إن كل تلك الأنواع من النسوية هى نتاج تاريخ معقد، ولمشاريع الحداثة التى كانت دائماً فى موقع المركز بالنسبة للشرق الأوسط. أما وقد أصبحت «النسوية» مصطلحاً لا يمكن تجنبه فى النقاش الحالى عبر الشرق الأوسط، فإن الروايات الناتجة عنه والتى بالضرورة تتضمن التعليم والسفور والحقوق السياسية والأمور المنزلية، ولكنها تتضمن أيضًا الحجاب وإعادة تفسير الشريعة، كلها تستحق الرواية فى كل ما تحويه من تناقضات واختلاط وفوضى.

NOTES

I am grateful to all the contributors to this book for stimulating me to think in such broad terms about the issues discussed here. Special thanks to Margot Badran, Marilyn Booth, Deniz Kandiyoti, Tim Mitchell, Afsaneh Najmabadi, and two anonymous readers, one for Princeton University Press and one for the University of California Press, for their critical readings of the introduction. Over the years, students in my courses at New York University on "Theories of Modernity" and "Gender Politics in the Muslim World" have provided good intellectual company for the formulation of many of the ideas brought together here. Amanda Barnhart provided invaluable last-minute transatlantic research assistance. Finally, I want to acknowledge the National Endowment for the Humanities for a fellowship in 1996 that gave me time to write and think.

1. Personal communication, Deniz Kandiyoti. This follows debates and legal cases about wearing headscarves (illegal in government offices), which have raged since the 1980s, and the most recent elections, memorable for an appealing and slick television ad campaign by the Islamic party. See Ayşe Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television," *Public Culture* 8, no. 1 (1995): 51–71.

2. See Lila Abu-Lughod, "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt," *Social Text* 42 (1995): 53–67; Fedwa Malti-Douglas, "A Woman and Her Sûfîs" (Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers, Georgetown University, 1995).

3. Akbar Mahdi, "Reconstructing Gender in Post-Revolutionary Iran: Two Perspectives on Women in the Islamic Republic," *Middle East Insight* 11, no. 5 (1995): 68–71. For more scholarly examinations of the women's journals, see Ziba Mir-Hosseini, "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Sharīʿa* in Post-Khomeini Iran," in *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani (New York: New York University Press, 1996), pp. 285–319; and Afsaneh Najmabadi, "Feminisms in an Islamic Republic: 'Years of Hardship, Years of Growth,'" in *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 59–84.

4. See Sullivan's description of Mohammad Tavakoli's sister's defiance of paternal power and current intimidation of her brothers.

5. Karim El-Gawhary, "'It Is Time to Launch a New Women's Liberation Movement—an Islamic One': An Interview with Heba Ra'uf Ezzat," *Middle East Report* 24, no. 1, #191 (1994): 26–27.

6. Deniz Kandiyoti, "Women, Islam, and the State: A Comparative Approach," in *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization*, ed. Juan R. I. Cole (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), p. 246.

7. For arguments along the same lines as Abu-Lughod's and Sullivan's in this volume, see Mervat Hatem, "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?" *Middle East Journal* 48, no. 4 (1994): 661–76; also her "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Post Colonial Nation-State," in *Islam, Gender, and Social Change*, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 85–99.

8. The literature on India is large. For highlights, see Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Amrita Chhaachhi, "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India," in *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991), pp. 144–75; Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," in *Recasting Women*, ed. Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990), pp. 88–126; Zakia Pathak and Rajeswari Sundur Rajan, "Shahbano," *Signs* 14, no. 31 (1989): 558–82; and Susie Tharu and K. Lalita, eds., *Women Writing in India: 600 B.C. to the Present* (New York: The Feminist Press, 1991).

9. Mary E. John, *Discrepant Dislocations: Feminism, Theory, and Postcolonial Histories* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), esp. pp. 109–44.

10. Aihwa Ong, "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politic in Malaysia" *American Ethnologist* 17, no. 2 (1990): 258–76.

11. See Margot Badran, "Islam, Patriarchy, and Feminism in the Middle East," *Trends in History* 4, no. 1 (1985): 48–71; Mangol Bayat, "Women and Revolution in Iran, 1905–1911," in *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), pp. 285–308; Juan Cole, "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981): 397–407; Thomas Phillip, "Feminism and Nationalism in Egypt," in *Women in the Muslim World*, pp. 285–308.

12. Deniz Kandiyoti, ed., *Women, Islam and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

13. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992); Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1994); Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

14. Marilyn Booth has also been working on women's writing and the women's press in Egypt. See her " 'May Her Likes Be Multiplied': 'Famous Women' Biography and Gendered Prescription in Egypt, 1892–1935," *Signs* 22, no. 4 (1997): 827–90; "Exemplary Lives, Feminist Aspirations: Zaynab Fawwaz and the Arabic Biographical Tradition," *Journal of Arabic Literature* 26 (1995): 120–46; "Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyada's Studies of Three Women's Lives," *Journal of Women's History* 3, no. 1 (1991): 38–64.

15. Paul Rabinow, *French Modern* (Cambridge: MIT Press, 1989), p. 9.

16. For a classic treatment of this issue, see Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon and Schuster, 1982).

17. Haraway goes so far as to see scientific knowledge as a form of storytelling—an equation that she does not mean as an insult. See Donna Haraway, *Primate Visions* (New York and London: Routledge, 1989).

18. See Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context* (New York: Routledge, 1995); Ann

Laura Stoler, *Race and the Education of Desire* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995).

19. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977); Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Random House, 1978).

20. In a biting critique of the implications for women of the capitalist transformation of Europe, Jane Collier has noted the usefulness of discourses on Middle Eastern women: "[I]mages of veiled Islamic women and walled harems must also have played a role in constructing understandings of Western women's liberties. It seems no accident, for example, that consent emerges as a key difference between 'oppressed' Islamic women and 'free' Western ones during the nineteenth century, when industrialization was transforming adult women from productive members of family enterprises into economic dependents of wage-earning husbands.... [I]mages of oppressed Islamic women, who could neither marry for love nor develop intimate relations with polygamous husbands, must have played a crucial role in constructing images of Western women as consenting to their disempowerment within increasingly privatized and confining homes. And images of 'enslaved' Islamic women must have helped reconcile Western men to marriages that were difficult to distinguish from prostitution as the devaluation of women's work left women only 'love' to offer in return for the money they and their children needed to survive." Jane Collier, "Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism," *Contested Polities: Religious Disciplines and Structures of Modernity*, special issue of *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1995): 162.

21. Mervat Hatem, "Toward a Critique of Modernization: Narrative in Middle East Women Studies," *Arab Studies Quarterly* 15, no. 2 (1993): 117–22.

22. Judith Newton, "'Ministers of the Interior': The Political Economy of Women's Manuals," in *Starting Over: Feminism and the Politics of Cultural Critique* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), pp. 125–47.

23. Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse—Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 19, no. 3 (1993): 487–518.

24. Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, p. 68.

25. A similar interpretation is given for India of the debates about women's education by Tharu and Lalita in *Women Writing in India*. They write, "On one level education promised freedom and equality and was projected as a program that would shape the child for responsible citizenship. Yet underlying much of the discussion in the nineteenth century was the need felt as urgently by the missionaries ... as by the new Indian men to break into the *zenana*, or the private spheres of household and family, and make women more fitting homemakers, mothers, and companions for the emerging urban middle-class men" (1:163–64). Cited in Purnima Mankekar, "Reconstituting 'Indian Womanhood': An Ethnography of Television Viewers in a North Indian City" (Ph.D. diss., University of Washington, 1993), p. 384.

26. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 111–13.

27. Out el Kouloub, *Ramza*, trans. Nayra Atiya (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994).

28. Qasim Amin, *The New Woman*, trans. Samiha Sidhom Peterson (Cairo: The American University in Cairo Press, 1995), p. xi.

29. Allen Duben and Cem Behar, *Istanbul Households* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1991). Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity," in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (Seattle, Wash.: University of Washington Press, 1997), pp. 113–32.

30. One could link this, perhaps, to what Foucault has analyzed as a shift from a regime of blood and alliance to one of sexuality and bio-power, thus criticizing the modern form without romanticizing the premodern. See Foucault, *The History of Sexuality*.

31. Booth, "'May Her Likes Be Multiplied.'"

32. Baron, *The Women's Awakening in Egypt*.

33. Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17 (1990): 41–55.

34. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), pp. 271–313.

35. Annie Van Sommer and Samuel Zwemmer, *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness* (New York: Fleming H. Revell Company, 1907).

36. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, p. 163; Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994). For an earlier treatment of colonialism and the veil in the Algerian context, see Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

37. See Valentine Moghadam, *Modernizing Women* (Boulder, Colo.: Lynne Reiner, 1993), pp. 141–43; Najmabadi, "Veiled Discourse"; and Nayereh Tohidi, "Modernity, Islamization, and Women in Iran," in *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, ed. Valentine Moghadam (London: Zed Books, 1994), pp. 110–47.

38. Renée Worringer, "Japan as Archetype: Arab Nationalist Considerations as Reflected in the Press, 1887–1920" (paper presented at the Middle East Studies Association Meetings, 1995).

39. Lila Abu-Lughod, "The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity," in *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, ed. Daniel Miller (London: Routledge, 1995), pp. 190–210.

40. Deniz Kandiyoti, Review of *Women and Gender in Islam*, *Contemporary Sociology* 2, no. 5 (1993): 688–89.

41. Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, pp. 31–32.

42. Margot Badran, "Alternative Visions of Gender," *Al-Ahram Weekly*, February 13–19, 1997, p. 11; Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, p. 98.

43. In her sensitive study of Doria Shafik, Nelson finds herself forced to defend this feminist in the following terms: "It is true that in her dress and physical appearance Doria Shafik appeared the epitome of the Westernized Egyptian woman, but her objectives and her commitment to free herself and her society from the 'chains of the past' were authentically Egyptian, grounded in the cultural roots of her past as well as in the present realities of her own society." Cynthia Nelson, "Biography and Women's History: On Interpreting Doria Shafik," in *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991), pp. 310–33, quotation p. 329. For elaboration, see Nelson's *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart* (Gainesville: University Press of Florida, 1996), esp. p. 283.

44. Amrita Basu, ed., *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995). Deniz Kandiyoti, in "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies," in *Gendering the Middle East*, ed. Deniz Kandiyoti (London: I. B. Tauris, 1996), pp. 1–27, uses another term, "local dialects" to speak of feminisms.

45. Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978).

46. Stoler, *Race and the Education of Desire.*

47. Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

48. Mitchell, *Colonising Egypt*, p. 35; Gwendolyn Wright, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

49. For some of the new ways scholars are thinking about colonialism and culture, see Nicholas Dirks, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992); Frederick Cooper and Ann Laura Stoler, eds., *Tensions of Empire* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997); and, most exciting, the work published in the annual *Subaltern Studies.*

50. As Nicholas Dirks, in "Introduction: Colonialism and Culture," in *Colonialism and Culture*, p. 3, puts it, "If colonialism can be seen as a cultural formation, so also culture is a colonial formation."

51. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, esp. chaps. 2 and 6.

52. For an example of a fine collection that nevertheless remains within this paradigm, see Valentine Moghadam, ed., *Gender and National Identity* (London: Zed Press, 1994).

53. These ideas about translation and hybridity have been developed by Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), esp. chaps. 6 and 12. Gyan Prakash in "Science between the Lines," in *Subaltern Studies* IX, ed. Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty (Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. 59–82, and in "Science Gone Native," *Representations* 40 (1992): 153–78 makes these arguments in the historical context of the colonial development of science in India. For further thinking that links such ideas directly to the problems of modernity, see Timothy Mitchell, "Introduction: The Stage of Modernity," in *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, forthcoming).

54. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2d ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984); Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993) and "The Idea of an Anthropology of Islam" (Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers, Georgetown University, 1986); Samira Haj, *Reconfiguring Tradition: Islamic Rationality, Reform, and Modern Power* (forthcoming).

55. Barbara Daly Metcalf, *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

56. See Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, pp. 37–38.

57. Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of a Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British Bengal," *Subaltern Studies* VIII, ed. David Arnold and David Hardiman (Delhi: Oxford University Press, 1994), pp. 50–88.

58. Chakrabarty, "The Difference-Deferral of Modernity," p. 83.

59. Partha Chatterjee, "The Disciplines in Colonial Bengal," in *Texts of Power*, ed. Partha Chatterjee (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), p. 23.

60. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* (Austin: University

of Texas Press, 1979), has begun this process but does not consider the impact on gender.

61. Bhabha, *The Location of Culture*, p. 6.

62. Partha Chatterjee, "Religious Minorities and the Secular State: Reflections on an Indian Impasse," *Public Culture* 8, no. 1 (1995): 11–39. On "feminism," see Karen Offen, "On the French Origin of the Words Feminism and Feminist," *Feminist Issues* 8, no. 2 (1988): 45–51.

63. Asad, *Genealogies of Religion*.

64. Talal Asad, "Notes on Modernizing Religion and the Law in Egypt" (Paper presented at the conference, "Questions of Modernity," New York University, April 1996).

65. Samples of the fine work being done in history are collected in Nikki Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History* (New Haven: Yale University Press, 1991).

66. Perhaps anticipating the objections of her readers, Baron—who evinces great sympathy for the efforts of the turn-of-the-century Arab women writers whose work she analyzes—nevertheless writes of their efforts to link their cause to nationalism and to emphasize their moral influence as mothers in the following way: "[T]hey set limits, defining themselves in their relationships to men *rather than as autonomous human beings* and appealing to men for reform and change rather than trying to implement more of *their own ideas*. They criticized the foreign occupation and Western ways, claiming that these contributed to the nation's and women's plights; but they *rarely condemned Egyptian men* for their role in subordinating women or explored women's own recreation of the social system" (my emphasis).

67. See Kamala Visweswaran, "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography," *Subaltern Studies* IX, ed. Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty (Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. 83–125.

68. Spivak, "Can the Subaltern Speak?"; Visweswaran, "Small Speeches, Subaltern Gender," p. 89.

69. Judith Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

70. I would not want to imply, however, that the writings of the elite and middle-class men and women considered in this book's essays should be seen as irrelevant to other classes. The ideas have been diffused through the educational system, which can now be considered a system of mass education. In Egypt, for example, the legacy of the discourses of modern domesticity can be seen in the compulsory home economics classes for girls, where hygienic methods of cooking are taught. For a vivid description, see Linda Herrera, *Scenes of Schooling: Inside a Girls' School in Cairo, Cairo Papers in Social Science* 1 (1992).

71. Cited in Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, pp. 112, 118.

72. Deniz Kandiyoti, "Reflections on the Politics of Gender in Muslim Societies: From Nairobi to Beijing," in *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, ed. Mahnaz Afkhami (London: I. B. Tauris, 1995), pp. 19–32; quotation p. 29.

المرأة والطب والسلطة فى مصر فى القرن التاسع عشر

خالد فهمي
ترجمة : داليا بسيونى

فى عام ١٨٢٥ وصل الطبيب الفرنسى أنطوان بارثيلمى كلوت إلى القاهرة تلبية لدعوة من محمد على باشا، حاكم مصر، ليؤسس النظام الطبى فى البلاد. وبعدها بعامين كان الدكتور كلوت قد نجح فى تأسيس مدرسة طبية حديثة ملحقة بمستشفى جديد فى أبى زعبل فى شمال القاهرة، وبحلول نهاية ثلاثينيات القرن التاسع عشر كان قد خرج ٤٢٠ طبيبا لجيش وأسطول محمد على (١). وكانت المستشفى، التى تغير اسمها وموقعا لا حقا إلى قصر العينى، تهدف أساسا إلى خدمة جنود الجيش سريع النمو. وكان للمدنيين مستشفى أهلى أنشىء عام ١٨٣٧ في حى الأزبكية الراقى فى شمال غرب القاهرة. وفى الأسكندرية، كانت المدرسة المحمدية تعالج ضباط البحرية والعاملين فى ترسانة الأسكندرية وأسرهم. وقام محمد على باشا ومستشاره الطبى، إلى جانب إنشاء المستشفيات وتأسيس مدرسة طبية عظيمة بتنفيذ برنامج تطعيم وتلقيح ضد الجدرى وتقديم العلاج المجانى لسكان المدن. وعند إنشاء المطبعة الحديثة بدأ مشروع عملاق بترجمة أكثر من خمسين كتابا طبيا من مختلف اللغات الأوربية إلى اللغة العربية (٢).

وكان من أميز المؤسسات الطبية التى شهدتها مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر " مدرسة القابلات "، التى تأسست عام ١٨٣٢ بهدف تعليم الفتيات مبادئ الطب الحديث فى العامين الأول والثانى من الدراسة كان التعليم يتركز حول القراءة والكتابة باللغة العربية، يليهم أربعة أعوام من التعليم المتخصص فى الولادة، ورعاية ما قبل وبعد الولادة، والغيار على الجروح والمعالجة بالكى والأمصال، والتشريط وأمتصاص الدم بالمحجم، وفصد الدم، بالإضافة إلى التعرف على وتحضير معظم الأدوية العامة. ولم يقتصر تعليم هؤلاء الفتيات على أعمال القابلات والولادة، ولكنه اشتمل على تعليم مبادئ الطب الحديث. وكان هذا سببا لأن يدعوهن لافيرن كوهنكه،

مؤرخ هذا المجال بالحكيمات - الطبيبات السيدات- بدلا من الدايات وهو الاسم المتعارف عليه للقابلات.(٣)

ويؤكد كوهنكه تميز مدرسة القابلات لكونها "أول مؤسسة تعليمية حكومية للسيدات فى الشرق الأوسط".(٤) كذلك إذا عقدنا مقارنة مع أوروبا فى ذلك الوقت نجد أن هذه المدرسة ذات وضع خاص أنهن ففى الوقت الذى كان رجال الطب فى أوروبا وخصوصا فى إنجلترا وفرنسا، يحلون محل السيدات فى المهن الطبية بحجة أن هن ضعيفات وغير قادرات على الخدمة العامة، أو ينظرون إلى القابلات بالتحديد كطبقة دنيا وسط المشتغلين بالطب.(٥) كانت المدرسة المصرية تمنح السيدات الفرصة لتلقى تعليما عصريا لأصول الطب الحديث، وليشاركن فى النظام الطبى الذى تدعمه الدولة.

وكانت المدرسة موضع دهشة المسافرين القادمين من أوروبا الذين توقعوا وجود المصريات حبيسات فى الحريم، ولكنهم فوجئوا بهن يعملن فى المؤسسات الطبية العصرية. وكتب أحد هؤلاء، دكتور ويلد، زميل كلية الجراحين الملكية فى أيرلندا يقول إن محمد على " مهتم لا بحياة جنوده ورعاياه فحسب، ولكن بأقل سيدة فى سلطانه.. لقد أعاد تقديم القابلات إلى مصر "(٦) وكتب رحالة ،أوروبى آخر مندهشا مما رآه فى المدرسة " عالم، طبيب مسلم يدرس للسيدات، هذه ثورة حقيقية وبعد أن يرى المرء ذلك يبدو غير مهم أن يضيف أن الطالبات لم يكن خجلات أن يبقين مكشوفات الوجه، حتى فى وجود المسحيين فقد كانت رؤوسهن مغطاة بحجاب أبيض يحيط بالرأس والرقبة ويسقط على الأكتاف فى جلال ".(٦) ومن الملاحظ أن الرحالة لم يبد امتعاضا من الحجاب، وهو أحد الموضوعين الرئيسيين اللذين كتب عنهما المسافرون الأوروبيون الذين زاروا الشرق الأوسط القرن التاسع عشر، وكان الموضوع الثانى هو الحريم.

وهذا الوصف لمدرسة القابلات يوحى بأن هؤلاء السيدات اللاتى يتلقين تعليما حديثا يتم تنويرهن، لذا فإن مؤسسة العصور الوسطى المتمثلة فى الحجاب، الذى يعزلهن ويساعد على وضعهن فى مرتبة دنيا، لن تتمكن من الصعود أمام ضغوط العصر الحديث. ويصف الرحالة بأنه" يسقط على الأكتاف " وسرعان (٨) يسقط عنها ويتلاشى. وتصوير الحجاب هنا ليس كحجاب للوجه يعوق الرؤية والضوء، ولكنه يحيط بالرأس ويضفى قدسية على القابلات، كهالات الملائكة والقديسيين. والرسالة هنا واضحة: إن الإسلام والتقاليد والعادات القديمة لن يستطيع مقاومة قوة وإغراء العلم الحديث.

ويبدى عدد من المؤرخين اللاحقين إعجابا شديدا بالمدرسة، ويشيدون بأنها" أحد أهم إصلاحات محمد على "(٨) ويتعاملون كنموذج لتنور حكم محمد على نظرا لتفتحه

إزاء " دراسة السيدات للعلوم الأوروبية "[٩] وينظرون للمدرسة على أنها غيرت من وضع المرأة المصرية بطريقة جعلتها مستعدة أكثر من أى امرأة أخرى فى الشرق الأوسط للمطالبة بحريتها. " ويتساءل أحد الباحثين المعاصرين " ألم تكن هذه غزوة إلى مناطق كانت محرمة عليها تقليديا، وعاملا يعوق تقهقرها؟ ألم يترك تحطيم هذه الصلة الضعيفة بينها وبين الحياة حنينا للماضى؟ من الممكن أن يفسر هذا لماذا كانت المرأة المصرية، بعد ذلك بنصف قرن، أول من طالبت بحقوقها فى الاستقلال والعمل والمشاركة فى الحياة السياسية"[١٠].

وهكذا تعامل الجميع مع هذا المؤسسة: كمشروع مستنير قدمته حكومة إصلاحية إلى نساء شعبها واستخدمت تشبيهات " النور" و" البصيرة" و" التنوير" لوصف استخدام العلم الحديث فى هذه المؤسسة التعليمية وعدد آخر من مشروعات محمد على " المستنير " (وهم عكس " الحجاب" و" الدين" والخزبلات") وفى هذا البحث سأقدم صورة مغايرة للرؤية الإيجابية التى اشترك فيها المعلقون المعاصرون للمدرسة والمؤرخون اللاحقون لها.

سأعتمد على وثائق المدرسة المحفوظة فى دار الوثائق القومية فى القاهرة. وسأطرح بعض الأسئلة حول الأنشطة اليومية للمدرسة، وآمل أن تساعدنا هذه الأسئلة فى تفهم طبيعة وغرض مدرسة القابلات، وتأثيرها على طالباتها وعلى المجتمع بأسرة والأسئلة هى: ما ظروف اختيار وتعليم هؤلاء الطالبات فى المدرسة؟ ما المشاكل التى واجهتهن عند التخرج و فى العمل؟ ما هى ردود أفعال زملائهن من الرجال؟ ماذا كان رأيهن فى التجربة ككل ودورهن فيها؟ وأخيرا ماذا تعكس المدرسة عن تقديم " الإصلاحات الحديثة المجتمع تقليدى" تلك الإصلاحات التى استهدفت النساء وعملت على تحسين وضعهن؟

سيتعامل هذا البحث مع مدرسة القابلات لا كمؤسسة أرادت بها الدولة نشر التعليم الحديث بين النساء المصريات، وتحسين وضعهن فحسب، ولا كمؤسسة استخدمتها الدولة لنشر تأثيرها وسيطرتها على الشعب، وإنما سيوضح البحث أن مدرسة القابلات وكل النظام الصحى كانت ساحات نزاع جرت فيها معارك عديدة حول " العصرية" و "العلم" وكانت الآراء المختلفة حول "التحديث" و" الإصلاح" و" التنوير" تتفجر حول مدرسة القابلات وكل مؤسسات محمد على "العصرية". كما فتحت المدرسة الباب للمناقشات حول الدور المناسب للمرأة فى المجتمع وآراء علماء الدين حول التغيرات التى تشهدها مصر، والمواقف المختلفة للمجموعات الاجتماعية والعرقية داخل البلاد وبالدراسة المتأنية لمؤسسة كانت فى طليعة عملية التحديث التى شهدتها مصر فى

القرن التاسع عشر، سيوضح هذا البحث أن خريجات مدرسة القابلات لم يكن فقط عناصر فى فرض سيطرة الدولة، ولكنهن أفَدْنَ بشكل كبير من الفرصة التى سنحت لهن لتحسين وضعهن فى المجتمع .

العلم وتأسيس الأمة المصرية:

قبل أن نتأمل المدرسة وعملها اليومى من المهم أن نتابع المصادر التقليدية لمدرسة القابلات. وأحد هذه المصادر هى تصريحات محمد على لزواره الأوروبيين. كان هؤلاء الزوار الأجانب يحرصون على تطعيم زياراتهم للشرق المثير بزيارة " العنكبوت الكبير فى عرينه " كما وصف أحد الرحالة الإنجليز لقاءه الطقسى مع الباشا فى قلعته بالقاهرة.(١١) وكان الباشا، من جانبه، حريصا كل الحرص على التأثير فى الرأى العام الأوربى لتحسين فرصته فى إرغام الدولة العثمانية على منحه حكم وراثى لمصر، هو وأولاده. واستخدام الباشا زيارات الأوروبيين له ليرسم صورة الحكمة كحاكم مستنير وعادل يحاول تقديم الأفكار الحديثة إلى دولته فى الوقت الذى تعانى فيه الدولة العثمانية من التعصب الأعمى والخرافات. ولم يكن لدى محمد على القدرة على تعيين سفراء أو قناصل فى العواصم الأوروبية، لأنه عمليا ليس إلا حاكم إقليم فى الدولة العثمانية، لذا فلم يكن أمامه سوى أدوات قليلة للتأثير على الرأى العام الأوروبى. وإحدى هذه أدوات هى ترتيب زيارات للسياح الأوروبيين للتأثير على ما سوف يكتبونه عن مصر.(١٢) والكتابات التى خلقها هؤلاء المسافرين تبين أنه نجح فى استخدامهم لخدمة أغراضه. ولننظر إلى وقائع لقاء بين الباشا وسير جون باورينج المستشار البريطانى الذى أرسله لورد بالميرستون، وزير خارجية بريطانيا، إلى مصر ليكتب تقريرا عن مالية الباشا وحكومته وسرعان عقد سير جون باورينج صداقة حميمة مع الباشا " لا تحكم على بقدر فهمك أنت، ولكن قارننى بالجهل الذى يحوطنى ..أنا أجد غير قلة قليلة تفهمنى وتساندنى .. فإن كنت وحيدا معظم حياتى " (١٣) ومن لا يحركه هذا التصريح الذى يصف الباشا فيه نفسه بالمصلح الكبير الوحيد، الذى لا يفهمه من حوله، ولكنه عم ذلك مُصِرٌ على دافع هذا البلد نحو المعاصرة. لقد تولى حكم البلاد وهى توشك على الانهيار، ورفعها من حالة الفوضى، وبرزانة وفى ثبات شرع فى تحديثها. وما يهمنا هنا هواستخدامه لتبرير موقفه فى مصر، والرد على انتقادات الأوروبيين لحكمه لمصر، ولتمرده على الدولة العثمانية.

ومحاولات محمد على للتأثير على وتطويع آراء الزائرين الأجانب، وبالتالى ما سوف يكتبونه، جديرة بالملاحظة فقد كان الباشا وكبار موظفيه يحرصون اشد الحرص على تقديم المؤسسات التى يزورها السياح فى أفضل صورة ممكنة مثل الزيارات غير

المتوقعة التى يقوم بها كبار الموظفين المصريين اليوم. فعلى سبيل المثال ورد فى خطاب من المجلس الصحى المسمى " شورى الأطباء" (سنرجع إليه باسم شورى") إلى قسم الحرب " ديوان الجهادية " (سنرجع إليه باسم " جهادية") الذى يشرف على أنشطة الشورى. كتب الشورى يقول " إن ربع مستشفى قصر العينى مازال تحت الإنشاء، وهذا الجزء مخصص للصيدلية ومعملها. وما لدينا الآن هومبنى مؤقت يستخدم كمعمل، وليس له سقف، وهوغير مناسب لأن نريه للسياح"[١٤] وفى خطاب آخر من قسم التفتيش الصحى بالقاهرة " ديوان تنفتيش صحة المحروسة "(سنرجع له باسم " التفتيش") إلى قسم شرطة القاهرة " ظبطية مصر (سنرجع له باسم " الظبطية") وكتب التفتيش يقول: إنه عند قيامهم بالمرور فى شوارع حى الأزبكية، وجدوا الشوارع قذرة ومليئة بالقمامة"، وهذا أمر غير مقبول وخصوصا أن مقركم الرئيسى يقع فى هذا الحى، وهو الحى الذى يقيم فيه الأوروبيون وقناصل دول أوروبا.. ونرجوا أن تشرفوا على النظافة والصحة فى الحى وخصوصا لأن كل السياح يذهبون هناك ولو وجدوه فى هذه الحالة من الممكن أن يعتقدوا أن كل أحياء القاهرة بهذه القذارة، وهو شئ لا ترضونه " [١٥] وفى خطاب آخر كتب الشورى إلى قسم المدارس " ديوان المدارس " (سنرجع له باسم " المدارس") مساندا الطلب أحد مدرسى مدرسة القابلات معدات أساسية تنقص المدرسة ويقول خطاب شورى الأطباء " إن هذه المعدات ضرورية " لتحسين أداء المدرسة، وإلى جانب إفادة الطالبات، فإنها مهمة لمظهر المدرسة وخصوصا أن كل الزوار الأجانب المهمين يذهبون هناك للتفتيش ".[١٦]

ويبدو أن هذه الاستعدادات كانت فعالة لأن سجلات الأرشيف تظهر وجود شكاوى مستمرة من الآداء الفعلى للمؤسسات الطبية إلا أن الكتاب الأوروبيين المعاصرين لها يصفونها وكأنها بدون عيوب فعلى سبيل المثال كتب الدكتور ويلد الذى ذكرنا إعجابه بجهود محمد على لتعليم " الطبقات الدنيا من السيدات فى بلاده". زار الدكتور . ويلد مستشفى قصر العينى فى ٢٧ يناير ١٨٣٨ " زرت اليوم المستشفى العسكرى وكلية الطب فى قصر العينى- مصحوبا بخطاب تعريف إلى رئيس الأطباء الدكتور برونر ..إن هذه المؤسسة الرائعة، والتى تعد أفضل تنظيما، والتى تعكس مدى إنسانى ولبيرالية الباشا (أكثر من أى من الإصلاحات الحديثة في مصر). تقع المستشفى وسط الحدائق الغناء.. وأسجل أننى لم أزر أى مؤسسة طبية أنظف ولا أفضل اداءا من قصر العينى".[١٧]

وبعد أن نقلنا كلمات الدكتور ويلد سنقارن وجهة نظره فيما رآه بخطابات مسئولى الصحة فى هذه الفترة، والتى تشير إلى أن زياراته كانت مرتبة مسبقا من قبل محمد على باشا، وهذا لأحذر من الاستخدام غير الناقد لكتابات الرحالة فى تكوين

رؤية لمدرسة الطالبات ولأبين بشكل أعم أن فكرتنا عن الباشا العظيم يشكلها الباشا نفسه، وكان محمد على نجح فى إملاء سيرته الذاتية من وراء القبر. استخدم الباشا " العلم ليؤثر فى كيفية رؤية زواره الأوروبيين لإقليمه، ومحاوروه من الأوروبيين تركوا لنا " شهادات عينية" عن حكم الباشا المستنير، يجب أن نقرأها بحذر، لا أن ننقلها كما يفعل مؤرخوه.(١٨)

وأحد المصادر المهمة فى رؤية محمد على فى صورة الحاكم المستنير ترجع إلى كتابات المصريين من معاصريه، وخصوصا أولئك الطلاب الذين أرسلهم " ليروا بعيونهم .. كيف ولماذا يتفوق (الغرب) علينا" (١٩) ففى فترة حكم محمد على تم إرسال أكثر من ثلاثمائة طالب إلى عدد من دول أوروبا، وبخاصة فرنسا. وكان حوالى خمسين منهم يدرسون الطب، وعند عودتهم شرع هؤلاء الطلاب فى ترجمة كتب من اللغات الأوروبية ونشر المعرفة التى تلقونها فى أوروبا بين زملائهم المصريين الذين كانوا يتعلمون فى مستشفى قصر العينى بعد توسيعه. وكان هؤلاء الأطباء الشبان الذين اختارهم الباشا بنفسه للسفر، يؤمنون بأن محمد على هو سبب دخول الطب الحديث إلى مصر. ولو كان الباشا يريد أن يرسم لنفسه صورة الحاكم المستنير، لما وجد خيراً من هؤلاء الطلاب الذين كانوا يرونه كنبى حريص على تحسين حال شعبه من خلال حكمته وتصميمه. ولننظر إلى كتابات أحمد الرشيدى، أحد هؤلاء الطلاب، والذى سافر إلى فرنسا عام ١٩٣٢ بعد أن أتم دراساته فى قصر العينى. وكتب عند عودته " إن العلوم الطبية كانت قد اختفت من مصر... ودخل فيها الدجالون .. الذين لا يفهمون أى شئ عن الطب واسمه وقواعده .. (واستمر الحال) إلى أن أرسل اللهّ لنا أكبر مصلحى الأرض .. محمد على .. الذى صمم على إعادة إحياء هذا العلم بافتتاح المدارس الطبية".(٢٠) وبعد فترة أخذ هذا الطبيب على عاتقه ترجمة كتاب عن الحمل والولادة " لتستخدمه القابلات فى مدرسة القابلات (المنشأة حديثا) عساهن يجدنه نافعا".(٢١)

وهذا الحديث عن العلم والتحديث والتنوير لم يكن قاصرا على محمد على وضيوفه الأجانب وطلابه المصريين وإنما ضم المؤرخين الوطنيين المنادين بالقومية فى سعيهم الدائب لإيجاد أب للأمة المصرية صوروا الباشا بهذه الصورة. لذا كان " مؤسس مصر الحديثة " شخصية معروفة ليس فقط فى بريطانيا، حيث يذكرهم بمهتهم فى تحضير الهند. (٢٢) ولا عند المؤرخين الفرنسيين فحسب، والذين يرون جهوده كامتداد طبيعى لما بدأه نابليون. (٢٣)، ولكن عند المؤرخين المصريين أيضا، والذين نظروا له كبطل قومى حقيقى يعمل جاهدا ليخلص مصر من العثمانيين، وفى الوقت نفسه يبعدها عن السيطرة الأوروبية وخاصة الإنجليزية.(٢٤) ويعتبر البرنامج الصحى الحديث الذى وضعه محمد على أفضل إنجازاته لأنه " ساعد على التخلص من غياهب

الجهل الذى خيم على البلاد لعدة قرون ".[٢٥] إن قصر العينى اعتبر بعد ذلك أكثر من مجرد مؤسسة أكاديمية .. فقد لعب دورا أساسيا فى خلق مهنة الطب فى مصر.. وأصبح بذلك مركزا حضاريا له تأثير تنويرى على البلاد بأسرها ".[٢٥]

أصول مدرسة القابلات:

وبدلا من اعتبار إنشاء مدرسة الطب الحديثة عام ١٨٢٧ ومدرسة القابلات، بعدها بخمس سنوات، على أنهما " محاولات جادة لإحياء العلوم الطبية " يجب أن ننظر لها على أنها " تجارب " مرتبطة بمخططات محمد على العسكرية.إن إنشاء الجيش والأسطول فى أوئل العشرينات من القرن التاسع عشر، والذى بلغ ذروته فى العقد اللاحق حيث وصل عدد الجنود إلى ١٨٠ ألف جندى. هو الذى دفع محمد على للقيام ببرنامج الإصلاح الطبى المكثف، والذى ثار حوله كثير من الجدل إذ أدرك الباشا أن تكوين جيش معتمد على المتطوعين يقتضى جمع وتدريب عشرات الآلاف من المتطوعين فى معسكرات تدريب مغلقة، التى جانب تدريب آلاف من الطلاب العسكريين فى مدارس عسكرية مكدسة، مما يشكل أخطارا صحية تتضاعف مع احتمالات حدوث وبائى الطاعون والكوليرا اللذين كانت مصر معرضة لهما فى هذه الفترة. وكان من الأمور المقلقة ارتفاع معدلات وفيات الأطفال نتيجة لإصابات الجدرى ووفيات الولادة. وكان يعتقد أن الأمرين يمكن تفاديهما إذا حدث اهتمام بالإشراف الصحى. وكان كلوت بيك يشارك معاصرية من الرجال فى تحيزهم ضد الداية (القابلة التقليدية) وكان يعتقد أنها وحدها السبب فى عدد كبير من وفيات الولادة بسبب الخرافات والممارسات غير المنطيقة واعتقد كلوت بيك أن افتتاح مدرسة القابلات سيمكنه من إبدال الداية التقليدية بحكيمة متعلمة جيدا كخطوة نحو المحو الكامل لما كان يعتبره" رمز لنظام طب العجائز" بوصفاته السحرية، واحجبته، وتعازيمه".[٢٩] وكان للجدرى تأثير كبير على أحلام محمد على التوسعية بسبب انتشاره. ففى أوائل العشرينات كان الجدرى يودى بحياة ٥٠ إلى ٦٠ ألف طفل سنويا. ويزيد هذا معدل وفيات الأطفال إلى ٤٠ أو ٥٠ لكل ألف، مما أدى إلى زيادة معدل الوفيات العام حوالى ٣ أو ٤ فى الألف .[٣٠] لذا فقد أمر الباشا نائبه ببدء حملة تطعيم شاملة ضد الجدرى فى البلاد.[٣١] وبعدها بخمس سنوات طلب الباشا من مسيو دروفيتى، القنصل الفرنسى العام، أن يوفر عدداً من الأطباء من فرنسا ليقوموا بحملة تطعيم فى الريف المصرى، وبالفعل وصل ثلاثة أطباء إلى مصر فى العام التالى، وبدأوا حملة تطعيم ضد الجدرى فى أقاليم عديدة فى وسط وشمال مصر .[٣٣] وبعدما وصل الدكتور كلوت فى عام ١٨٢٥ وتولى المؤسسة الطبية بأكملها أقنع الباشا بأن التحكم فى الجدرى والأمر الأخرى يتطلب متابعة صحة النساء والأطفال، والذين لم تستهدفهم الحملات حتى ذلك الوقت.[٣٤] وقال كلوت بيك إن

السيدات " يجب أن يُدَرَّبن ليحمينَ صحة نساء وأطفال مصر" .[٣٥] حتى يتمكنَّ من تطعيمهم ضد الجدرى وهو الأمر الذى وجد حلاقى الصحة الرجال صعوبة فى تنفيذه.

وإذا كان القضاء على الجدرى هوالسبب الرئيسى الذى دفع الباشا فى عام ١٨٣٢ إلى الاستماع لاقتراحات مستشاره الطبى، والموافقة على تأسيس مدرسة القابلات إلا إنه لم يكن السبب الوحيد. كان هناك مرض آخر يتطلب التحكم فيه سهولة الوصول إلى النساء ووضع أجسادهن تحت النظرة الطبية الفاحصة، إلا وهو مرض الزهرى. وكانت العلاقة بين جيش محمد على ومرض الزهرى أكثر وضوحا من علاقة الجدرى بالجيش ففى مصر فى القرن التاسع عشر، كما فى كل مكان آخر وقتها، كان يعتقد أن الزهرى ينتشر أساسا خلال العاهرات، وهو شئ غير مرغوب فيه ولكن يصعب تجنبه فى جيوش القرن التاسع عشر. وهناك بعض الأدلة التى تشير إلى زيادة العاهرات فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ولم يكن ذلك بسبب انهيار مفاجئ فى الأخلاق أو ارتفاع غامض فى الرذيلة التى تمثلها العالمة كوتشك هانم وديوانها.[٣٦] أو الرجال من أصحاب الجنسية المثلية الذين يرقصون بالشوارع فى ثيابهم النسائية ليمتعوا الأغنياء والفقراء.[٣٧] ولا يرجع ذلك ما يلمح كلوت بيك إلى زيادة معدلات الطلاق أو إلى " الطبيعة الحسية للمرأة المصرية".[٣٨] وإنما يرجع إلى خلل غير مسبوق فى الحياة الأسرية جاء نتيجة مباشرة لسياسة محمد على فى التجنيد والتى أجبرت عشرات الآلاف من الرجال للانتقال من مدينة لمدينة ومن إقليم لإقليم تاركين وراءهم زوجاتهم وأمهاتهم وأطفالهم " وأجبر عدد من الزوجات الشابات اللاتى تركهم أزواجهم على الانضمام للعاهرات، بدلا من الهلاك جوعا هن وأطفالهن، وسرعان ما اكتسبن عاداتهن الخليعة".[٣٩] وفى مارس ١٨٣٣ أثناء زيارة لبنى سويف، فى مصر الوسطى، كتب المسافر البريطانى جيمس سانت جون واصفا مشهد دخول الجيش للمدينة " عندما وصلنا كانت هناك حركة غير عادية فى الشوارع .. وسرعان ما اكتشفنا السبب. إن أحمد باشا وكتيبة من الجيش المصرى كانت قد وصلت لتوها من الحجاز، وكان الجنود .. يوزعون أنفسهم على المدينة ليجتذبوا فى عجالة ما تطوله أيديهم من الملذات . وكانت كل الراقصات والمغنيين والعازفين مشغولون بهم، كما شغلت كل غرف خان المسافرين فلم نجد غرفة واحدة للإيجار".[٤٠]

وكان من الواضح، كما ظهر فى وصف الزائر البريطانى، أن جيش محمد على لم يكن يضع ضغوطا على موارد الدولة فحسب ولكن على سيدات المناطق التى يمر بها أيضا. ونتيجة لذلك، وكما كان الحال فى تحركات الجيوش وقتها، ساعد جيش محمد على فى نقل الأمراض التناسلية أينما مر.[٤١] فعلى سبيل المثال، واجه الجيش وباء لمرض الزهرى بعد اندلاع الحرب السورية عام ١٨٣١.[٤٢] ولم تستطع المستشفيات فى

المدينة التى أقيمت فى ميدان المعركة تحمل الاعداد المتزايدة لمرضى الزهرى، وتحتم إرسال عدد كبير منهم إلى مصر للعلاج.[٤٢] وأوضح أحد الاختبارات الطبية فى الجيش أن مرضى الزهرى عددهم يساوى عدد المرضى بكل الأمراض الأخرى مجتمعين .[٤٤] وكان أن أدرك محمد على خطورة الموقف فأعطى أوامر لابن أخيه أحمد باشا يكن بالإشراف على الكشف الطبى بنفسه.[٤٥] وبعدها و دليلا على إعطاء الزهرى اهتماماً خاصا كانت التقارير اليومية المطبوعة لمستشفيات الميدان فى سوريا تتضمن خانات خاصة يُمْلى فيها المستشفى عدد مرضى الزهرى من الجنود.[٤٦]

وقام كلوت بيك بكتابة وثيقة خاصة عن مرض الزهرى لمواجهة انتشاره الشديد وعدم قدرة الأطباء على علاجه.[٤٧] وترجمت الوثيقة إلى اللغة العربية وطبعت فى مطابع الجيش، وأخذت الوثيقة شكل خطاب شخصى من رئيس أطباء الجيش إلى أطباء الوحدات . وساعدت هذه الوثيقة الأطباء الشبان فى تشخيص وعلاج المرض، ولكن السلطات شعرت أن المشكلة الأساسية تكمن فى أن المؤسسة الحربة فشلت فى منع انتشار المرض منذ البداية، وتطلب هذا المنع نظاماً صارماً للتحكم فى الحياة الجنسية للجنود، وقوانين صارمة تمنع دخول السيدات إلى معسكرات الجيش .(٤٨) ولم يسمح للجنود بالتعامل مع العاهرات، وطبقت هذه القاعدة على الضباط الأوروبيين " أيا ما كانوا".[٤٩] والضباط الأتراك كذلك.[٥٠]

وبعدما منعت العاهرات من دخول معسكرات الجيش وشددت العقوبات على الجنود والضباط الذين يتعاملون معهم بقيت مشكلة واحدة وهى زوجات الجنود. طالما كانت القوات داخل مصر كان مسموحا لعائلاتهم باللحاق بهم، ومتابعتهم من معسكر إلى معسكر.[٥١] ولكن ولأسباب صحية تقرر إيقاف ذلك. ولم يكن من السهل تنفيذ هذا القرار، فقد قامت بعض زوجات الجنود بالتنكر فى زى رجال ومتابعة أزواجهن طوال الطريق حتى وصلوا إلى سوريا.[٥٢] وعندما أصرت السلطات على منع الزوجات من ملاحقة أزواجهن، اعترض الرجال بشدة "وحتى نواجه مشاعر اليأس والقنوط سمح باصطحاب زوجات ووصيفات وآباء المجندين".[٥٣] وأثبت محمد على باستجابته لرغبات جنوده أنه أكثر مرونة وأكثر عملية من معاصريه من قادة البحرية البريطانية الذين رغبوا بتنفيذ قرارهم " بعدم السماح للرجال بالنزول إلى البر حتى وهم فى الميناء" إلى رفع مستوى الأخلاقيات إلى " أعلى من مستوى المتعاملين به".[٥٤] والسماح للزوجات بمصاحبة الجنود فى سوريا هدأ الجنود وساعد على تهدئه التمرد، ولكنه سبب عدداً من المشاكل الصحية والتى ساهمت فى انتشار الزهرى وعدد من الأمراض التناسلية الأخرى وسط الجيش لم تعرف السلطات كيف تتعامل معها.

وفى الجزء الثانى من وثيقته عن الزهرى شرح كلوت بيك طريقة كان يأمل بها الحد من انتشار الزهرى عن طريق الوقاية وليس العلاج. وكان هذا مرتبطا بالظروف الصحية لسكن السيدات وأجسامهن. فكانت زوجات الجنود فى كل كتيبة مقسمين إلى أربع أقسام مثل فرق الكتيبة، وكانت زوجات أطباء الكتيبة يفحصهن. فكان على الأطباء تعليم زوجاتهن كيفية تشخيص مرض الزهرى، والعثور على أية علامة تدل على وجوده فى أجسام السيدات اللاتى سيفحصن. وكان على " الطبيبات السيدات" أن يبلغوا أزواجهن بما يجدن فى فحصهن الأسبوعى. وبالإضافة إلى ذلك لم يسمح للجنود بإدخال أى سيدات أخريات غير زوجاتهن" حتى إذا كانوا أمهاتهم أو شقيقاتهم لأن ذلك سيزيد من أعباء الجنود المادية بالإضافة إلى أنه سبب آخر لانتشار الأمراض".(٥٥)

ومما يتضح من هذه الجولة القصيرة فى الشئون العسكرية أن كلوت بيك أدرك بوضوح أن هؤلاء السيدات سواء كن زوجات أو وصيفات أو عاهرات يشكلن خطرا صحيا. وكان اقتراحه الأول بمنع السيدات من مرافقة أزواجهن لأسباب صحية قوبل بمعارضة شديدة مما دفع السلطات العسكرية إلى تغييره، وتجاهل مقترحاته. ولكن السماح للسيدات بدخول المعسكرات أدى إلى عدد من المشاكل وخصوصا المشاكل الصحية والتى كان كلوت بيك يعلم أن المؤسسة الطبية العظيمة لم تكن مستعدة للتعامل معها لافتقادها الطبيبة المدربة المسموح لها بالاختلاط بالسيدات.

وعلى قدر انزعاج كلوت بيك من الحالة الصحية للجيش، كان أكثر انزعاجا عندما علم بانتشار الزهرى بشكل وبائى بين طلاب المدارس العسكرية فى القاهرة. فعندما علم أن عدد الطلاب المصابين بالزهرى وصل إلى ٣٠٥ طالبا فى مدرسة واحدة، كتب خطابا شديد اللهجة، فى يونيو ١٨٤٧، معاتباً ديوان المدارس وطالبا منهم اتخاذ خطوات جادة للسيطرة على الموقف.(٥٦) وأجاب ديوان المدارس بأن كلوت بيك يبالغ فى الأمر لأن عدداً من الأسماء فى لائحته مكررة ،لذا فإن عدداً المصابين الفعلى أقل مما يدعى. ورد كلوت بيك أنه إذا كانت فعلا هناك بعض الأسماء المكررة فإن العدد الباقى ما يزال كبيرا بدرجة تنذر بالخطر. وأضاف أن المرض منتشر بصورة كبيرة بسبب " التصرفات غير اللائقة والأفعال البغيضة (التى يقوم بها الطلاب) ولو قمتم بفحص دورى لوجدتم أن معظم الطلبة مصابين (٥٧) .

وكان كلوت بك مصر على أن أصل المشكلة فى العهر والبغاء " وعلى غير الحال فى أوروبا فإن العاهرات " النساء الفواحش " لا يطلب منهن القيام بفحوصات طبية. وواحدة فقط من هؤلاء كفيلة بعدوى مائة رجل. وبما أننا أسسنا عيادات ومستشفيات

فى الأقاليم (اقترح) أنها ستكون خطوة مهمة أن نرغم هؤلاء السيدات على العلاج فيها. هذه هى الطريقة التى سيطرت بها أوروبا على مرض الزهرى، وهو أخطر من وباء الطاعون وفى رأيى ليس هناك ما يعيب أخلاقيا فى إجبار هؤلاء السيدات على الذهاب للمستشفيات بما أنه ليس لديهن حياء من الاختبارات الطبية المنتظمة .. وإذا رفضن (يمكن أن نجبرهن) على تغيير مهنتهن. إن هذا من أهم الأمور المتعلقة بالصحة، لذا فأنا أطلب منكم (أى ديوان الخديو) الاهتمام بهذا الموضوع،لأن الاختيارات الطبية لهؤلاء السيدات أفضل من منعهن من العمل. وهذا يمثل حلقة هامة فى رعاية صحة السيدات الأحرار، كما أن عدم منع العاهرات من العمل (ومتابعتهن صحيا فى الوقت نفسه) أفضل من السماح للرجال باستبدالهن بخطيئة أكبر ضد الطبيعة البشرية ونعنى بذلك الأولاد، الذين يبدءون بالرقص العام، ثم يرتكبون ما لا يصح حتى أن نسميه.(٥٨)

وكان مفتاح التحكم فى انتشار الزهرى إذا هو القدرة على فحص وعلاج العاهرات والذى اعتقد كلوت بيك أنهن السبب الوحيد وراء انتشار المرض بين " السيدات الأحرار" كما كان يسمى سيدات الطبقة العليا. بالإضافة إلى ذلك كان انعدام الفحص الطبى الدقيق للعاهرات يجبر الرجال الخائفين من الأمراض التناسلية على البحث عن المتعة بطرق أخرى وارتكاب " ما لايصح حتى أن نسميه" ولم يتم تنفيذ الفحص الصحى الإجبارى للعاهرات كل أسبوع إلا بعد الاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢.(٥٩) ولكن منذ أوائل ١٨٣٠ وكما يظهر مما سبق بدأت تظهر الحاجة إلى ممارسات صحيات من السيدات لإجراء متابعة صحية للعاهرات فى القاهرة والمدن الكبرى الأخرى.

وكانت إحدى طرق مكافحة انتشار البغاء هى محاولة إلحاق بعض هؤلاء السيدات بمدرسة القابلات. ففى خطاب من ديوان الشورى لديوان المدارس اقترح كلوت بيك أن " القاهرة مدينة كبيرة مليئة بالبنات اليتيمات والفقيرات اللاتى تدفعهن الحاجة إلى الرذيلة،.. فمن السهل إذن إلحاق بعضهن بـ (المدرسة) .. لذا نطلب (الإذن) لنسأل ظابط بك (رئيس شرطة القاهرة) أن يستدعى شيوخ أحياء القاهرة ويطلب منهم إيجاد ثلاثة فتيات من كل حى".(٦٠)

ويظهر من هذا العرض السريع أن الأسباب التى دفعت السلطات لإنشاء مدرسة طبية للسيدات لم تكن تأسيس مشروع " تنويرى" لنساء الشعب ومن المحتمل أن كلوت بيك كان مهتما بالأخلاقيات العامة وكان مستاء من " التصرفات غير اللائقة لطلبة المدارس العسكرية ومن المحتمل أيضا أنه كان حريصاً على تنظيف القاهرة من

العاهرات اللاتى كن يوسخن شوارعها، وكان اهتمامه حقيقياً بإعطائهن فرص أفضل .
لكن السبب الرئيسى لإنشاء مدرسة القابلات بتأييد كامل من محمد على لم يكن لتحرير عاهرات القاهرة، ولا لإعطاء السيدات الأحرار فرصة للتعليم الحديث، ولكنه كان للحفاظ على صحة جنود الجيش التى كانت تهددها العاهرات حاملات مرض الزهرى، والدايات المتسببات من خلال ممارساتهن العقيمة فى زيادة وفيات الأطفال، وبالتالى تخفيض عدد من قد يلتحقون بالجيش. والسببان الرئيسيان وراء إنشاء المدرسة هو إدراك المسئولين أن الممارسات الصحية العامة للشعب تؤثر فى عدد الجيش، وبالإضافة إلى مراقبة الأخلاقيات العامة، كما سنرى من عرض واجبات ومسئوليات طالبات المدرسة عند تخرجهن ، والمهام التى عهد بها إليهن. وقبل أن نتابع خريجات المدرسة لنرى إذا ما كن قد قمن بما كان متوقعا منهن بعد توليهن وظائفهن الجديدة، سنعرض من كن هؤلاء السيدات وكيف التحقن بالمدرسة .

المشاكل الأولى: إيجاد طالبات ومعلمين:

كانت أولى المشاكل التى واجهها كلوت بيك فى إنشاء المدرسة هى إيجاد فتيات قادرات ومستعدات للقيام بالتدريب الطويل المجهد وكان الناس عامة، وليست السيدات فحسب يقاومون سياسة محمد على التعليمية التقدمية. ولم تكن هذه المقاومة بسبب تعصب ضد محمد على أو معارضة لقيم العلم الحديث، ولكنها جاءت كنتيجة مباشرة للطريقة التى نفذت بها هذه السياسة، والمنطق الذى يحكمها. ويجب أن يؤخذ فى الاعتبار أن الباشا لم يكن يفضل تعليم العامة، وبخاصة النساء منهم، لأنه كان قلقا بشأن المشاكل السياسية والاجتماعية التى قد تنشأ من جانب رعاياه المتحدثين العربية إذا أعطيت لهم الفرصة لتحدى الحكام والعسكريين الأتراك.(٦١) ونتيجة لذلك كان الباشا يعارض إنشاء المدارس الابتدائية لتعليم البنات أو الأولاد، ولم ينشئ هذه المدارس إلا عندما ظهرت الحاجة الشديدة إليهم، بعد ما تعطلت المدارس الثانوية والعليا بسبب قلة الطلاب المتعلمين لذا كانت سياسته التعليمية غير واضحة المعالم، وظهرت وكأنها سلسلة من القرارات غير المتسقة التى اتخذت لحل المشكلات الطارئة. وكان هذا واضحا فى مدرسة القابلات، والتى لم تجد مؤسسة تعليمية تمدها بطالبات متعلمات وأصحاء على عكس مدرسة أبى زعبل الطبية التى وجدت طلابا من الأزهر.

بالإضافة إلى ذلك، لم يسمح محمد على و مسئولوه للشعب بالالتحاق بالمؤسسات التعليمية، المفترض أنها ذات منفعة، بإرادتهم الحرة. وعارض الفلاحون التحاق أولادهم بمدارس الباشا، وكان الأهالى يخفون أطفالهم من عملاء الباشا. ولم تكن هذه المعارضة بسبب كراهية للتعليم، ولكن سببها كان الطرق التى اتبعتها

السلطات فى تنفيذ السياسات. إذ كان المسئولون المتحدثون بالتركية يذهبون من القاهرة إلى ريف مصر لجمع أكبر عدد من الأطفال وإلحاقهم بالمدارس، مما دعا الفلاحين إلى مقارنة هؤلاء المسئولون بالعصابات وجباة الضرائب. وكانت هذه المعارضة أحيانا ما تصل إلى شكل درامى مثل الأم التى قطعت إصبع طفلها لمنعه من الالتحاق بمدارس الباشا، ولكنهم ألحقوه بها رغم ذلك.[٦٢]

ولجأت الحكومة إلى " إجراء يبدو لنا شديدة الغرابة".[٦٣] بسبب هذه المشاكل فى إيجاد فتيات يتطوعن للالتحاق بمدرسة القابلات. حيث أرسل الموظفين إلى أسواق الجوارى لشراء فتيات حبشيات وسودانيات. وكانت هؤلاء الجاريات هن أول مجموعة من الطالبات تلتحق بالمدرسة، والتى ألحقت بمستشفى أبى زعبل فى البداية. و أمر الباشا بتعيين اثنين من خصيان قصر القلعة لحراستهن فى مقرهن الجديد. وبعد ثلاثة سنوات اشترت الحكومة عشر طالبات من سوق الجوارى ليصل العدد إلى عشرين، ثم أخذت الحكومة عشر فتيات من ماريستان المنصورى، وهى تكية للفقراء منذ العصور الوسطى.[٦٤] وكانت تلك الفتيات قد أرسلن هناك للعلاج، ولم يتسلمهن ذويهن ثانية. وكان هذا الخليط العجيب من العبيد ونزيلات المستشفى القديم هو النواة الأولى التى بدأت بهن الدراسة فى مدرسة القابلات.

وبرغم حاجة الحكومة الماسة إلى هؤلاء الطبيبات السيدات ليقمن بأعمال طبيعة عديدة، كما سيأتى – ظل إيجاد فتيات مناسبات للدراسة بالمدرسة مشكلة كبرى طوال تاريخ مدرسة القابلات. وكان كلوت بيك يخطط لإلحاق مائة طالبة بالمدرسة، وهو أقل عدد ممكن للقيام بالأعمال الضرورية للفيلق الطبى النسائى.[٦٥] ورغم ذلك لم يصل عدد طالبات المدرسة إلى نصف هذا العدد. فبعد نقل المدرسة من أبى زعبل لإلحاقها بالمستشفى المدنى بالأزبكية عام ١٨٣٧، لم يكن بها سوى ٢٢ طالبة، وبحلول عام ١٨٤٠ لم يتبقى سوى ١١ ,٦٧ وفى عام ١٨٤٤ وطبقا لتعليمات عيسوى النهراوى، المشرف على المدرسة، أمر كلوت بيك بتعيين ستة من هؤلاء الطبيبات فى القاهرة، و أربعة لأحياء القاهرة الثمانية، واثنتين، واحدة لبولاق، وواحدة للقاهرة القديمة. رغم أنهن لم يكن أنهين دراستهن بعد. وأدرك المسئولون أنهم " اذا أخرجوا هؤلاء الفتيات من المدرسة، فإن مصر ستحتاج إلى مائة عام قبل أن تحقق الاكتفاء الذاتى من الطبيبات السيدات" لذا فقد تقرر أن توزع الطالبات يومهن بين الدراسة وتأدية وظائفهن خارج المدرسة.[٦٦] وكانت الشورى دائمة الشكوى من قلة عدد الطبيبات. وأدركوا أن كل حى من أحياء القاهرة يحتاج إلى طبيبة واحدة على الأقل. وكتبت الشورى إلى " ديوان الخديوى" (الشئون المدنية، وزارة الداخلية فيما بعد) أن الطبيبة قد تصاب بالمرض وتحتاج إلى من تحل محلها .[٦٧] ورغم ذلك التحق عدد قليل جدا

من الفتيات بالمدرسة بكامل إرادتهن، ومعظم هؤلاء كن من اليتيمات.(٦٨) وفى عام ١٨٥٩ وضعت الشورى شروطاً عامة للالتحاق بالمدرسة. وفى خطاب إلى مجلس الأحكام (المحكمة العليا، كان لها سلطات تشريعية وتنفيذية) كتبت تقول إن المدرسة يجب أن يقل اعتمادها على العبيد وأن تزيد من إلحاق اليتيمات، وبنات جنود شرطة القاهرة، وبنات جنود الجيش، وبنات الموظفين بهذا الترتيب.(٦٩) وبالرغم من هذه التعليمات فإن عدد الطالبات فى ١٨٦٣ وصل أربعة وعشرين طالبة فقط، مما دعى الشورى إلى تشجيع إلحاق أربعة وثلاثين طالبة أخرى ليصل العدد إلى ستين، وهو العدد المرغوب فيه.(٧٠) وبرغم ذلك لم يكن بالمدرسة سوى اثنتين وعشرين طالبة فى ١٨٧٦ ولم تطالب الشورى بزيادة العدد لأكثر من ثلاثين.(٧١)

وكانت العقبة الكبرى، بالإضافة إلى صعوبة تشجيع الفتيات المناسبات على الالتحاق بالمدرسة، هى إيجاد مدرسين أكفاء فعندما افتتحت المدرسة ١٨٣٢، قامت على تعليم أول مجموعة من الطالبات سيدة فرنسية من خريجات سان سيمونست اسمها سوزان فولكين.(٧٢) ظلت مسئولة عن المدرسة حتى عام ١٨٣٦ عندما حلت محلها مواطنتها بالمير جولت. وغير معروف كم استمرت مدام جولت فى مصر، إلا أنه في عام ١٨٤٤ تم تعيين طبيب مصرى هو النهراوى كمشرف على المدرسة وكبير معلميها.(٧٣) وبعدها بثلاث سنوات استؤنفت المفاوضات، التى قام بها استيفان افندى ممثلا لكلوت بك، لإيجاد سيدة فرنسية أخرى للتدريس. ولا تدلنا السجلات على اسم هذه السيدة، وإن كان أجرها المدون هو ١٥٠٠ قرش سنويا(حوالى ١٥ جنيها استرلينيا).(٧٤) وفى الفترة، وبالتحديد فى عام ١٨٤٧ أنهت تمرحان، إحدى طالبات المدرسة، تدريبها وتم تعيينها مساعدة لناظرة المدرسة.(٧٥) وأثبتت تمرحان قدراتها كحكيمة فذة وسرعان ما رقيت لمنصب رئيسة مدرسات المدرسة عام ١٨٥٧، وهو المنصب الذى شغلته حتى وفاتها عام ١٨٦٤ ,٧٨ وبعد وفاتها اقترح رئيس أطباء قصر العينى، ورئيس أطباء الإسكندرية أن يخلفها طبيب أوروبى، وأيد مجلس الصحة ذلك، ولكن المجلس الخصوصى رفض هذا الاقتراح، وطلب اختيار فتاة من بين طالبات المدرسة" حتى يكون ذلك حافزا لهن لتشجيعهن على التفوق فى المدرسة".(٧٦) وبالفعل عقد اختبار عام بين الحكيمات وتم اختيار ظريفة عمر كرئيسة للمدرسين.(٧٧)

مسئولية خريجات المدرسة:

كانت الطالبات تتقاضى إعانة شهرية من الحكومة بالإضافة إلى الإقامة والأكل بالمجان، وعند تخرجهن، كن يتقاضين مرتب شهرى قدره ٢٥٠ قرشا، و رتبة عسكرية مثل زمالتهن من الأطباء الرجال، ووسيلة للانتقال (عادة ما تكون حمار)، مقرا للإقامة،

ومنصبا فى المؤسسة الصحية الحكومية مثل العيادات التى أنشئت فى القاهرة وفى الأقاليم لتقديم خدمات صحية مجانية للشعب. ومن النظرة السريعة يبدو أن خريجات المدرسة القابلات تمكن من تحسين وضعهن فى المجتمع ونجحن فى عبور حدود العرق والطبقة والنوع الاجتماعى. لكن إذا تتبعنا بعض الخريجات فى مناصبهن الجديدة سنجد أن الصورة أقل وردية، وأن مناصبهن الجديدة فى المجتمع أكثر تعقيدا من النظرة التى تبسط الموقف فى تقديم العلم" الحديث "إلى المجتمع " التقليدى" وسيتضح ذلك عندما نتابع ما فعلته الطالبات فعلا بعد تخرجهن من المدرسة وكيف تمكن من أداء الواجبات التى كلفن بها.

وكما ذكرت الوقائع المصرية، جريدة محمد على الرسمية، إن أهم المهام الملقاة على عاتق هؤلاء القابلات أن يخدمن فى مكاتب الصحة التى افتتحت حديثا فى القاهرة. وهى عيادات تقدم خدمات صحية مجانية للشعب، وتذكر السجلات أن ٤٦٨، ٢١ مريضاً عولجوا فيها فى الفترة ما بين عام ١٨٤٥ عند تأسيس أول ست عيادات، وعام ١٨٤٨ عند زيادتهم إلى ثمان عيادات، خصصت ستة لأحياء القاهرة الثمانية وواحدة لبولاق، وواحدة للقاهرة القديمة. وكانت هذه العيادات مسئولة عن " علاج الأمراض الشائعة مثل الرمد والجرب والزهرى والأطراف المكسورة، بالإضافة إلى تقديم الاستشارات المجانية لأهل المدينة، والإسعاف السريع لضحايا الغرق واسفكسيا الخنق، بالإضافة إلى القيام بالغيار على الجروح، والتطعيمات المجانية، وإرسال الحكيمات لحالات الولادة، وتوثيق أسباب الوفيات".(٧٨)

ويوحى عرض جريدة الوقائع بأن هذه المؤسسات كانت خالية من المشكلات. ولكن سجلات هذه العيادات تظهر صورة أخرى للموقف. إذ إن عدد أقل بكثير استفاد من تلك الخدمات الصحية، ولم يكن العلاج مجانيا. إن الصورة العامة التى تظهر لمكاتب الصحة مشوشة مليئة بالتخبط وينعكس ذلك على الحكيمات. ومما لا شك فيه أن التطعيم كان أحد الوظائف المهمة التى قامت بها الطبيبات السيدات فى مكاتب الصحة وفى المستشفى الأهلى فى الأزبكية. وبالإضافة إلى ذلك عهد إلى الحكيمات بعدد آخر من المهام التى يندر ذكرها. وكانت هذه المهام أساسية فى تمكين الطلاء من فهم الشعب والتعامل معه ويمكن القول أن هذه المهام كانت تشكل أهمية أكبر للدولة عن المهام التى عادة ما تذكر فى السجلات، إذ كانت هذه المهام تضع الحكيمات وجها لوجه أمام أحزاب المجتمع التى تأثرت بشكل كبير من الإصلاحات الحكومية ولم تستطع مجابهة القوة الجديدة للدولة لذا لجأوا إلى ممثلى الحكومة الجدد، وهن الحكيمات.

حكيمات ودايات:

وكان عدد الحكيمات المتخرجات من مدرسة القابلات، كما ذكرنا من قبل أقل بكثير من العدد المطلوب للإشراف على الولادات ليحل محل الديات.لذا استمرت الدايات في الإشراف على معظم الولادات في مصر.[٧٩] ومما ورد ذكره أنه في عامين كاملين كانت هناك ثلاث ولادات فقط في المستشفى الأهلي، مما دعا الحكومة إلى تقديم مقابل مادي لتشجيع السيدات الحوامل على استخدام المستشفى .[٨٠] وكانت الحكيمات، على قلة عددهن، يشاركن في الإشراف على الولادات بشكل غير مباشر عن طريق متابعة أنشطة الدايات التقليديات. وكانت الدايات مطالبات بإبلاغ الحكيمات عن أي ولادات متعسرة والاستعانة بحكيمة الحي، وإذا تعذر الوصول إليها على الداية أن تبلغ حكيمة شرطة القاهرة (الظبطية) الموجودة في الأزبكية .[٨١]

وكانت هناك رابطة أخرى بين الحكيمات الجدد والدايات التقليديات، فكان إذا طلبت سيدة تصريحا لممارسة عمل الداية ووجد أنها تفتقر إلى المعارف الأساسية، عهد بها إلى رئيسة معلمات المدرسة لتعلمها في غير أوقات العمل بالمدرسة.[٨٢] ولكن أهم عمل للحكيمات فيما يتعلق بالدايات هو إجبارهن على إمداد السلطات بالإحصائيات الحقيقة للمواليد. إذ إن السلطات كانت تشك في أن الدايات يتجاهلن تعليمات الحكومة فيما يتعلق بتسجيل أسماء وتواريخ ميلاد المواليد الجدد وإرسالها للسلطات. وكانت تعليمات الحكومة تقضي بأن تبلغ السلطات يوميا بالأطفال الذين ولدوا ولكن عدد كبير من الدايات كان يبلغ السلطات بالإحصائيات في نهاية كل شهر.[٨٣] وكان على الدايات إبلاغ شيوخ الحارات، وعلى هؤلاء إبلاغ مكاتب الصحة التابعين لها لكن السلطات كانت دائمة الشكوى من أن عدد المواليد المبلغ عنهم قليل للغاية، كما أنه لم يبلغ عنهم في الوقت المحدد بسبب تقاعس شيوخ الحارات أو الدايات. وكثيرا ما فاق عدد الوفيات عدد المواليد وهو أمر غريب في غير أوقات الأوبئة.[٨٤]

وكان أحد وسائل الحصول على معلومات وإحصاءات دقيقة هو إحكام القبضة على الدايات بإجبارهن على استصدار تصريح لممارسة المهنة وتجديد هذا التصريح سنويا.(٨٥) وكانت أية داية يشك في تقاعسها عن الإبلاغ عن الأطفال الذين ولدتهم تعاقب بغرامة مالية في المرة الأولى ولا يجدد لها تصريح إذا تكرر منها ذلك.[٨٦] كما تعاقب كل من تمارس عمل الدايات بدون تصريح بالإضافة إلى دفع غرامة مالية.[٨٧] وكانت الحكيمات تشرفن على تنفيذ ذلك، وتوقعن على تصاريح الدايات.[٨٨] ويبدو أن الحكيمات كن أداة مهمة في يد السلطات للسيطرة على قطاع من الشعب كان خارج سلطة الحكومة. وترجع أهمية سيطرة الحكومة على الدايات ليس فقط لإجبارهن على

الاستعانة بالحكيمات المتعلمات، ولكن للتأكد من أن الحكومة تملك الإحصائيات الأساسية" فى أمور الميراث والزواج والمعاشات والتجنيد والضرائب والتعيمات " كما تذكر إحدى المراسلات الحكومية فى عام ١٨٧٩.(٨٩)

الحكيمات والموتى:

وكان أحد الأعمال المهمة الملقاة على عاتق الحكيمات هو فحص جثث الموتى للتأكد من أسباب الوفاة.(٩٠) وكان لهذا العمل أهمية كبرى خاصة فى أوقات الأوبئة مثل الطاعون والكوليرا . وكان لتجديد أسباب الوفاة أهمية كبيرة فى السيطرة على وباء الطاعون وتخليص البلاد منه. وفى فترات انتشار وباء الطاعون أو الكوليرا لم يكن يصرح بدفن أية جثة دون تصريح صحى من طبيب يؤكد خلوها من المرضين أو من أى أسباب مريبة أخرى مثل القتل. وبما أن الدفن كان ممنوعا داخل أسوار المدينة كانت التصريحات تراجع عند بوابات المدينة.(٩١) وكان مطلوبا من حرس البوابات جمع التصاريح من أهل المتوفى وتسليمها لإدارة الشرطة. وكان الحرس يعاقبون إذا سلموا أعداد قليلة من التصاريح.(٩٢) ولكن بقيت مشكلة واحدة هى فحص جثث السيدات. ولمواجهة المعارضة حول قيام الأطباء الرجال بفحص جثث السيدات عهد إلى خريجات مدرسة القابلات بهذه المهمة، وتدريجيا أصبحت من أهم أعمالهن. وكان الحكيمات يقمن بفحص جثث السيدات فى أوقات الأوبئة وعند الاشتباه فى سبب الوفاة. وكانت كل الوفيات "غير الطبيعية" سواء من الأوبئة أو الاشتباه فى جرائم القتل تبلّغ مباشرة للقصر العينى.(٩٣)

وواجهت الحكيمات معارضة شديدة من كافة فئات المجتمع لعملهم فى تحقيق الوفيات الجنائية فاتهمهم رؤساؤهن الرجال بالتقصير وعارضت السلطات الدينية قيامهن بأعمال غير تقليدية. وكان تعاملهن مع الموتى سببا فى جدل كبير إذ تسبب فى خلافات كبيرة بين الرجال والسيدات حول وضع المرأة فى المجتمع، وبين السلطات الدينية والمدنية وبين الطبقة الأرستقراطية المتحدثة بالتركيز والمستشارين الأجانب فى الإدارة المصرية والأطباء المتحدثين بالعربية الذين كانوا يشقون طريقهم لأعلى السلم الاجتماعى، بالإضافة إلى المجلس الصحى والهيئات الحكومية الأخرى المسئولة عن الصحة. وإذا أردنا تفهم طبيعة الصعوبات والمعارضة التى واجهتها الحكيمات لابد من النظر إلى الهيكل الاجتماعى والإدارى والقانونى الذى ينظم مدرسة القابلات.

كان أهم العوامل التى أثرت على عمل مدرسة القابلات والنظام الصحى الذى أسسه كلوت بك كله هو افتقادهم للإدارة الذاتية. إذ إن المجلس الصحى" شورى الأطباء" الذى رأسه كلوت بيك لم يكن هيئة حكومية مستقلة، وإنما كان جزءاً من قسم

الحرب" ديوان الجهادية" ويعنى هذا أن كل أعماله وماليته وتكليفاته ومراسلاته لابد أن تقرها الجهادية، واشتكى كلوت بيك والعاملون معه مر الشكوى من التعقيدات البيروقراطية التى سببها هذا النظام. وكتب كلوت بيك إلى وزارة الحرب مؤكدا أن الأدوية والأغذية المخصصة للمستشفى الحربى لا تفى باحتياجاته وأضاف " أنا لا أفهم لماذا يتم التقليل من شأن الخدمات الطبية ويلغى ماله علاقة بها .. (رغم ان) الاحتياجات ؟؟ الطبيبة فى كل المستشفيات المصرية تمثل واحداً على عشرين مما يصرفه مستشفى أوروبى واحد".(٩٤) وفى خطاب آخر اعترض على اتهام الجهادية أن القسم الطبى هو السبب فى التأخير وكتب يقول إنه لن يقبل مثل هذه اللغة " إننى فى الخدمة منذ اثنين وعشرين عاما ولم أواجه مثل هذا التوبيخ من قبل ".(٩٥)

ومما زاد الموقف تعقيدا أن الشورى كانت تخضع لإشراف ديوان المدارس فى الأمور المتعلقة بمدرسة قصر العينى (بينما كانت المستشفى نفسها تحت إشراف الجهادية) وكانت تخضع لديوان الخديو فيما يتعلق بالمستشفيات المدنية مثل مستشفى الأزبكية والعيادات الإقليمية ومكاتب الصحة. وهذا النظام الإدارى المعقد تسبب فى أنوا ع عديدة من المشكلات فعلى سبيل المثال، اشتكى ديوان المدارس إلى الشورى أن رئيس مستشفى قصر العينى كان يخاطب الشورى مباشرة متجاهلا ديوان المدارس. ورد كلوت بك قائلا: إن ذلك يحدث لاختصار الوقت وانه لم يكن يلمح إلى أن الشورى على نفس المستوى الإدارى للمدارس.(٩٦) وكانت المهام البسيطة مثل تعيين الأطباء أو إدخال المرضى إلى المستشفيات أو طلب مستلزمات،أو توصيل أطعمة وأدوية إلى المستشفيات الإقليمية أو دفع إيجارات العيادات تتطلب العديد من المراسلات الجافة.(٩٧) وأفضل دليل على التوتر الذى طبع علاقة شورى كلوت والإدارات الحكومية الأخرى هو هذا الخطاب الساخر الذى كتبه كلوت بك لديوان المدارس عن أطوال وطبيعة الجريد الذى يحتاجونه لتغطية أسقف الأبنية الريفية.

«وصلنى خطابكم الخاص بالجريد المطلوب لتغطية أسقف بيوت الفلاحين المجددة ورغم أننى لم أفهم بوضوح العلاقة بين أطوال الجريد والأمور الصحية المهمة، أجيب سعادتكم، كما يسمح لى عقلى المتواضع بما يلى. أولا يمكن تغطية أى سقف دون أعمدة خشبية . ثانيا فيما يتعلق بالأمور الصحية لايوجد فرق بين الجريد الطويل والجريد القصير المطلوب لتغطية الأعمدة الخشبية. ثالثا لو كان الهدف من الجدال حول طول الجريد أنه يمكن أن يستخدم بدلا من الخشب لتوفير النفقات فهذا سيعنى أن هذه البيوت ستكون صغيرة بدرجة تجعلها غير صحية وغير صالحة للاستعمال الآدمى . وبما أن سعادتكم تفضلتم بسؤالنا فى الموضوع أود أن أذكركم أن سمو محمد على باشا كان ينوى إعادة بناء وتجديد القرى فى عموم القطر المصرى، وخصص لذلك مبلغ

٥٠.٠٠٠ كيسيس (حوالى ٥٠٠ جنية إسترلينى) سنويا، ونشر ذلك فى الوقائع ونقلته الصحف الأجنبية والهدف الأساسى هو تحسين المستوى الصحى للشعب. وحتى الآن قضينا عاما كاملا لتجديد ثلاث قرى فقط، ووفقا لذلك، إن شاء اللهّ وإذا استمر هذا المعدل سنحتاج إلى أربعة آلاف سنة لتجديد كل القرى فى مصر.»(٩٨)

هذا الخطاب يوضح المشاكل اليومية التى كان كلوت بيك ومؤسسته الطبية يتعاملون معها. وكما تعكس لهجة الخطاب هذه اللغة ليست لغة كلوت بك فور وصوله إلى مصر وصدمته بسبب عدم الكفاءة وسوء الإدارة، على العكس انه كتب هذا الخطاب بعد قضائه أكثر من عشرين عاما في منصبه فى مصر. والسبب فى هذه اللغة الساخرة هو المعارضة الحقيقية التى واجهها كلوت بيك فى عمله اليومى، وهى المعارضة التى أرجعها إلى الجهل والخرافات والتعصب الأعمى من رؤسائه ومن عامة الشعب .

لم تأت المعارضة التى قوبل بها مشروع كلوت بك مصادفة أو بطريقة غير عقلانية أو مندفعة لكنها نبعت من عدة أحزاب كانت المؤسسة الطبية الحديثة مؤثرة بشكل ضار على موقفهم فى المجتمع. ورغم تكرار كلوت بيك " إن أعضاء" شورى الأطباء" لا يرغبون إلا فى تطوير المؤسسة الطبية، وليس لهم مآرب أخرى فى تنفيذ أعمالهم ".(٩٩) فإن أعضاء الحكومة المتحدثين التركية رأوا أنهم ممنوعون من دخول " الشورى" وهى المؤسسة الحكومية القوية التى تتمتع بتأييد محمد على باشا، نظرا لافتقارهم للغتين العربية والفرنسية. إلى ذلك أدرك العلماء، وهم الفقهاء الدينيون أنه لا يوجد مكان لهم على خريطة محمد على الاجتماعية الجديدة، وكان الباشا قد أصابهم فى مقتل عندما وضع أموال الأوقاف تحت الرقابة الحكومية، كما أن برنامج الإصلاح التعليمى لم يتضمن الأزهر، وكان النظام القضائى الجديد يحل محل القانون الإسلام والشريعة بالجمع بين النظامين العثمانى والأوروبى البعيدين عنه. وكانت المؤسسة الطبية الجديدة تتحدى ما تبقى لهم من سلطة فى المجتمع وخصوصا فيما يتعلق بشعائر دفن الموتى. وكان العامة ينظرون إلى المؤسسة الطبية الحديثة كبدعة تتدخل فى الحياة اليومية للناس بشكل غير مسبوق. فكان أهل المدن و أهل الريف على السواء ينظرورن إليها كهيئة تتحكم فى حياتهم وأجسامهم عن طريق تسجيل المواليد والتطعيمات والحجر الصحى وتشريح جثث الموتى.

كانت هذه الاعتبارات التى ولدتها الاختلافات اللغوية والدينية والطبقية هى السبب وراء المعارضة للنظام الطبى الذى أسسه كلوت يك. وكانت المعارضة أشد فى حالة مدرسة القابلات لزيادة الاعتبارات النوعية والعرقية.(١٠٠) وقوبلت الأدوار الجديدة

التى قامت بها المرأة بمقاومة تسترت وراء مفاهيم دينية كما سيأتى، وكان ينظر لمدرسة القابلات كجزء من مؤسسة أكبر تواجه مشكلات لا علاقة لها بالإسلام لذلك فإن النوع كان السبب فى بعض المشكلات التى واجهتها الحكيمات فى عملهن اليومى، ولكن عوامل أخرى لعبت دورها فى جعل مهامهن أكثر صعوبة وحياتهن أكثر مشقة كما ستوضح الأمثلة الآتية.

ففى نوفمبر ١٨٧٧ توفيت سيدة فى منتصف العمر اسمها زهرة بنت سيد أحمد.(١٠١) وكان زوج ابنتها، محمد عبد الرحمن، مشتبها فيه كما أشاع الجيران أنه شوهد وهو يضربها بقسوة فى بطنها لتدخلها فى خلاف بينه وبين زوجته. ألقى شيخ الحارة القبض على محمد واحتجز فى سجن الموسكى " الكارا كول " واستدعيت حكيمة الحى، آمنة، لتدلى بشهادتها فى القضية، فقالت إنها لم تجد بالجثة ما يؤكد القتل، وأن الوفاة كانت بسبب مشاكل فى الأمعاء، وإذا كان أهل المريضة يشكون فى شبهة جنائية عليهم أن يرسلوا الجثة إلى قصر العينى لتشريحها. وعندما سمع ابنها محمد صانع الأحذية ذلك اسقط الاتهام عن زوج شقيقته "من خوفه من ذلك اقتنع بكشفها" وتم الإفراج عن المتهم الأول. ولكن الشكوك عاودت الابن مرة أخرى فذهب إلى الظبطية وطلب تشريح جثة والدته. وقام مشرح رجل بفحص الجثة بعد إخراجها من القبر واثبت تقريره أن السيدة كانت تعيش برئة واحدة وأنه حدثت عدة ارتجاجات للكبد، وأن الضلع التاسع وجد مكسورا. وأثبت الفحص بالأدلة أن الوفاة لم تكن طبيعية وأرجع سبب الوفاة إلى" ضغط خارجى على الرئة اليمنى السليمة. و أدى هذا إلى توقف مؤقت فى التنفس بالإضافة إلى التلف الحادث فى الكبد – نتيجة للارتجاج– مما أدى إلى الوفاة."

وبعدها مباشرة أسقط ابن وابنة المتوفاة التهم وادعوا أن والدتهم كانت مريضة منذ فترة و توفيت " بالقضاء والقدر" وطالبوا بإسقاط التهم عن محمد عبد الرحمن. ولم توافق الظبطية على ذلك، و قرروا توجيه تهمة القتل لمحمد اعتمادا على كلام الجيران أنهم شاهدوه يضرب المتوفاة (رغم أنهم لم يستطيعوا إثبات ذلك). وكان هذا الاتهام معتمدا كلية على تقرير تشريح قصر العينى الذى ناقض تقرير الحكيمة آمنة مما يلمح إلى عدم كفاءتها. كما أثر على موقف آمنة أقوال ابن المتوفاة أنه غيّر رأيه وطلب التشريح لأن الحكيمة أربكته بقولها إنه لا يوجد سبب للشك من جهة، ثم قولها إنه إذا أراد التأكد أن الوفاة جاءت لأسباب طبيعية عليه إرسال الجثة لقصر العينى لتشريحها.

وعندما قدمت القضية إلى محكمة القاهرة الابتدائية " مجلس ابتدائية مصر" أنكرت الحكيمة أنها قالت ذلك. وتركزت القضية ليس فقط على إذا ما كان محمد عبد

الرحمن مذنبا أم لا، وإنما على عمل / أداء الحكيمة آمانتها وكفاءتها . وتشكلت لجنة من اثنين من كبار الأطباء لفحص التقرير الذى كتبته آمنة، وقد قبلا تقرير الحكيمة، ربما لاعتقادهما بإن المشكوك فيه ليس فقط أداء الحكيمة، ولكنه النظام الطبى كله.

كما وافقاها على إنكارها أنها أعطت معلومات متضاربة لابن السيدة المتوفاة. ولكنهم قرروا أنها لم تلتزم بالتعليمات التى تقضى باستشارة حكيمة أخرى عند وجود أدنى شك. ونتيجة لذلك اتهمت المحكمة آمنة بالإهمال البسيط، وليس بعدم الكفاءة، وحكمت بحبسها لمدة عشرة أيام ثم عدل الحكم إلى خصم من راتبها.

ولم تتوقف القضية عند ذلك إذ إن محمد عبد الرحمن، الذى وجد مذنبا وحكم عليه بالسجن لمدة فى سجن الإسكندرية الشهير بالليمان، طلب الاستئناف. وقضت محكمة الاستئناف " مجلس استئناف مصر" بسجن الحكيمة آمنة لمدة شهر فى سجن النساء فى بولاق. بدلا من تخفيف العقوبة على محمد عبد الرحمن قضت المحكمة بسجنه لمدة عامين فى الليمان. وطلبت آمنة الاستئناف لأنها تفضل حكم المحكمة الابتدائية. وقبلت المحكمة العليا " مجلس الأحكام" الاستئناف وعند مراجعة القضية رفضت حكم محكمة الاستئناف أنقصت مدة عقوبة محمد عبد الرحمن إلى عام واحد (وكان هو قد قضى عاماً فى الحبس فأطلق سراحه) ورفعت أمر آمنة إلى المجلس الصحى للتحقيق.(١٠٢)

ومن المثير فى هذه القضية أن الحكيمة وشهادتها أصبحتا موضوع جدل بين أصحاب الآراء المتباينة حول موضوعات الطب الحديث، وموظفى الصحة، والدولة بشكل عام. ولنأخذ على سبيل المثال الموقف المتذبذت لمحمد صانع الأحذية، ابن السيدة المتوفاة، فى موضوع إرسال جثة والدته لتشريحها. وكان هذا قرارا صعبا وخصوصا بعد دفنها، إذ يتطلب ذلك فتح قبرها، مما آثار بلبلة وآراء ومشاعر متناقضة. ذلك بالإضافة إلى أن الشخص الذى يتهمه لم يكن غريبا عنه بل كان زوج اخته. (وتخلو سجلات القضية من وصف لطبيعة العلاقة بين الرجلين، فيما عدا بعض تلميحات إلى أنهما لم يكونا صديقين). ومن المرجح أن صلة القرابة هى التى دفعته إلى إسقاط التهم فى آخر الأمر، وأن العائلة قررت أن الموضوع برمته موضوع عائلى لايجوز ان تتدخل فيه الحكومة وبالطبع لم تقبل السلطات ذلك وسألت الظبطية محمد صانع الأحذية لماذا لم يوافق على تشريح الجثة منذ البداية، ولم يستطع الإجابة على ذلك السؤال، ألقى باللوم على الحكيمة آمنة التى تمت تبرئتها بعد ذلك، ويعد الحكم عليها أضعف نقاط هذه القضية المعقدة. فالذى كان يحاكم فى هذه القضية، إلى جانب محمد عبد الرحمن كان كفاءة الحكيمة وقدرتها على التحقق من أسباب الوفيات. ومن المهم

النظر إلى موقف لجنة الأطباء التى استدعيت لإبداء الرأى حول شهادة آمنة. فقد وجدتها اللجنة متهمة بالإهمال البسيط، ولم يلومونها وحدها على الموقف. واكتفوا بالإشارة إلى أنها أخطأت فى عدم التزامها بتنفيذ اللوائح والرجوع إلى رأى ثان عند الاشتباه فى الحالة. لذلك رحبوا بالحكم الأخير إذ كانوا يفضلون إجراء تحقيق داخلى بدلا من التعامل مع عدد من إدارات الحكومة .

وهذه ليست القضية الوحيدة التى ثار فيه الجدل حول شهادة حكيمة ففى ١٨٥٧ توفيت سيدة تدعى فطومة بنت على عبيد، وشهدت حكيمات الظبطية أن سبب الوفاة جنائى.ورفع الزر لأطباء مستشفى قصر العينى الذين رفضوا تشخيص الحكيمات وقالوا إن الحكيمات قد اختلط عليهن الأمر بسبب تحجر الجثة بعد الوفاة. وأنهن لم يتمكن من التشخيص الصحيح بسبب حالة الجثة. وكان على الأطباء الكبار أن يدفعوا عن موقفهم فى حالة تدخل السلطات القضائية فى القضية واتهام المؤسسة الطبية الحديثة، التى صارت تتدخل فى التحقيقات الجنائية، كلها بعدم الكفاءة . لذلك أضاف الأطباء أن الحكيمات لم يتدربن على العلوم التطبيقية بشكل كاف ومن الواضح أن آراء الأطباء الكبار من الرجال هى التى كان يؤخذ بها فى حالة وجود خلاف.(١٠٣) وتم تثبيت الموقع الأدنى للطبيبات السيدات عندما صدر قرار عام ١٨٧٩ يقضى بإجراء فحوصات الوفيات فى الحى، وإذا لم تكن النتيجة أكيدة يرفع الأمر إلى الأطباء الرجال فى شرطة القاهرة" الظبطية" ليتأكدوا من أسباب الوفاة، وإذا ظل فى الأمر لبس رفع الموضوع إلى أطباء قصر العينى، وكلهم من الرجال، للفصل النهائى فيه.(١٠٤)

وهكذا وجدت الطبيبات السيدات أنفسهن فى أدنى مراتب المؤسسة الطبية الجديدة. فقد شغلن مكانا هامشيا فى المجتمع من قبل- فى حياتهن السابقة- ثم استبدل هذا الهامش الذى كان يحتويهن فى عدم راحة وعدوان أحيانا بموقع مؤسسى فى أسفل السلم الوظيفى. فقد كانت تعلوهن مؤسسة هرمية تراتبية غير متجانسة يرأسها الفرنسى كلوت بك، ومن بعده أطباء أوروبيين آخرين . وتحته طبقة من الأطباء الشبان المتحدثين العربية " حكماء أولاد عرب" درسوا فى قصر العينى أو أرسلوا لتعلم الطب فى أوروبا . وتحتهم طبقة من المرضين غير المتعلمين من المتحدثين العربية (وأغلبهم من الأميين) عينتهم الحكومة للمعاونة فى العيادات والمؤسسات الطبية الأخرى فى العاصمة. ويأتى بعدهم الحكيمات، فعلى الرغم من قيامهن بأعمال مهمة ومن أنهن تلقين تعليما حديثا كن يشغلن أدنى طبقات المؤسسة الطبية الجديدة، وعند حدوث مشكلات كن الخاسرات دائما .

وسيوضح المثال التالى مكانة الطبيبات السيدات فكما ذكرنا سابقا لم يكن هناك

عدد كاف من الحكيمات للقيام بالمهام الكثيرة الملقاة على عاتقهن وخصوصا فحص جثث الموتى. وكان هذا الوضع يتفاقم عند انتشار الأوبئة أو عند مرض إحدى الحكيمات حيث تقوم حكيمات الأحياء الأخرى بالقيام بأعمال زميلتهن الغائبة. وكان هذا أكثر صعوبة فى حالة الأحياء البعيدة مثل القاهرة القديمة فى الجنوب وبولاق فى الشمال. إذ يستغرق وصول الحكيمة البديلة وقتا طويلا مما يؤخر دفن الموتى ويثير حفيظة رجال الدين. وكان " العلماء" يشتكون من أن تأخر الحكيمات فى أداء مهامهن يؤدى إلى انتهاك القواعد الإسلامية التى تقضى بسرعة الدفن.(١٠٥) ولم يكن " العلماء"، الذين أضعف محمد على وخلفاؤه شوكتهم، يستطيعون معارضة المؤسسة الجديدة علانية ذلك لم يجاهروا بمهاجمة كلوت بك أو مساعديه. ولكن سهل عليهم اتهام الطبيبات السيدات بالبطء وعدم الكفاءة والتسبب فى عدم تنفيذ الطقوس الدينية بشكل لائق. فقد أدى وضع الحكيمات المتقلقل فى النظام الطبى الجديد إلى تشجيع " العلماء" على مهاجمتهن.

وقابلت الحكيمات معارضة من الأحياء المختلفة فى الوقت الذى كن يؤدين كماً كبيراً جدا من الأعمال مما تسبب فى قيامهن بالمقاومة. وكانت مقاومتهن عادة ما تأخذ شكل شكاوى من سوء المعاملة أو من حجم العمل المنوط به لهن، وتبين هذه الشكاوى أن الطبيبات السيدات لم يكن المخلوقات الصامتة سهلة الانقياد كما كان يحلو للسلطات تخيلهن. ففى عام ١٨٥٩ على سبيل المثال عينت زينب بنت محمد حكيمة لمدينة دمنهور فى الدلتا. وكانت مهامها الوظيفية مماثلة لزميلاتها فى القاهرة. التطعيمات، فحص الجثث، تسجيل الدايات، إلخ. وطلب منها ذات يوم أن تساعد فى توليد حالة مستعصية لسيدة تعيش فى قرية تبعد ساعتين عن دمنهور تعانى الآم الوضع منذ أسبوع. فرفضت الحكيمة، وكان أن توفيت السيدة فى الولادة. وقالت زينب إنها غير مسئولة عن الإقليم كله. أضافت أنه عندما طلب منها ذلك من قبل تحملت مصاريف كثيرة ورفضت الحكومة دفع مصاريف الانتقالات. كما قالت الحكيمة أنها لم ترفض الذهاب إلا بعد أن رفضت الحكومة تحمل مصاريف السفر، وإرسال حارسين معها فى رحلتها الطويلة الخطرة للقرية، وإرسال أدوات طبية للمساعدة فى الحالة المتعسرة. واستمع المجلس الصحى لها ولكنهم لم يقبلوا حججها واتهموها بالإهمال. وحكم عليها بالسجن لمدة شهرين، ولكن المجلس وجد أنه يصعب الاستغناء عن خدماتها لهذه الفترة فقرروا خصم نصف راتبها بدلا من سجنها. وقبل تنفيذ الحكومة لقرار الخصم وجدوا أنها ليست المرة الأولى التى ترفض فيها الذهاب لرعاية مريضات خارج المدينة. لذلك قررت اللجنة أن تعاقب الحكيمة بإعادتها إلى مدرسة القابلات لمدة عام كطالبة عقابا لها. وعندما استأنفت الحكم أمام المحكمة العليا " مجلس الأحكام " لم تغير حكم المجلس الصحى وإنما طردتها من الخدمة كلية.(١٠٦)

العذارى والحكيمات وأزواجهن

إن الدلائل التى راجعناها حول الحكيمات، وخلفياتهن الاجتماعية، وتدريبهن، وعملهن، ومكانتهن فى المؤسسة الطبية مؤشر واضح على وضع المرأة فى المجتمع ككل. وإذا أخذنا مدرسة القابلات كمثال على جهود التحديث التى شهدتها مصر فى القرن التاسع عشر فإن الصورة تبدو معقدة للغاية. فنرى الحكومة تجمع العبدات الإفريقيات والفتيات اليتيمات وتوفر لهن الفرصة لتعلم الطب الحديث مجانا، وتعطيهن مرتبات ثابتة، كما تمنحهن رتباً عسكرية، ومن جهة أخرى تجد هؤلاء السيدات أنفسهن وقد وقعن فى شباك نظام تراتبى صارم يحتللن أدنى مراتبه. كما يتكشف لهن أنهن هدف للمعارضة القاسية الموجهة للنظام الطبى الجديد حيث إنهن أضعف عنصر فى هذا النظام لذا تسهل مهاجمتهن. وقد حاولت الحكيمات مجابهة ذلك دون جدوى.

وأوضح مثال على الطبيعة الغامضة لعمل مدرسة القابلات، وكيف كانت تستخدم للتحكم فى السيدات بدلا من تحريرهن، يتعلق بعمل كان يطلب من خريجات المدرسة القيام به فى العيادات الصحية وأقسام الشرطة وهو التأكد من عذرية الفتيات اللاتى هربن من بيوت أهلهن.

ولننظر إلى حالة امرأة فقيرة اسمها صابحة طلبت مساعدة من صديقتها حسنة. ووعدتها حسنة بتقديمها إلى ابنتها لتقوم الفتاتين بفتح بيت للدعارة " كار اخانة" حيث ستكون " عظيمة وفى غاية الحسن" ووافقتها صابحة وفى يوم الجمعة المتفق عليه. وبعد أن غادر الأب المنزل هربت صابحة وذهبت للقاء حسنة. ولكن الأب وجدها مغشيا عليها فى " خمارة" وسألها إذا كانت لاتزال عذراء فردت بالإيجاب. ولكنه لم يصدقها وأخذها إلى قسم الشرطة وطلب من الحكيمة أن تفحصها. ووجدت الحكيمة أن الفتاة فقدت عذريتها.[١٠٧] وهناك حالة أخرى لامرأة فى العشرين من عمرها اسمها سيدة كانت تعيش مع أهلها فى الجمالية فى شمال القاهرة. وكان أهلها قد رفضوا عددا من المتقدمين لها لرغبتهم فى مهر أكبر. وبعد أن ضاقت بهم وبرفضهم المتكرر قررت مغادرة المنزل وانتهزت فرصة خلاف بين والديها لتهرب عند أصدقاء لها. وهناك مارست الجنس مع ابنهم حسنين البالغ من العمر ١٨ عاما. وتصادف أن عمها، الذى كان يعرف بأمر اختفائها من المنزل، كان مارا من هناك ووجدها. فجرها إلى قسم الشرطة الجمالية ليفحصوها. ولم تتمكن حكيمة الجمالية من معرفة إذا كانت الفتاة عذراء أم لا، لذا طلبوا حكيمة الضبطية (مقر الشرطة الرئيسى فى الأزبكية) التى أعلنت أن الفتاة لم تعد عذراء.وقررت الضبطية أن ترفع الحالة للمحكمة رغم إعلان سيدة وحسنين رغبتهم فى الزواج من بعض.[١٠٨]

كما أن هناك حالة أخرى لسيدة تدعى حفيظة كان تعمل عند شخص اسمه أحمد محمد لتنخل القمح فى منزله، وبينما كانت تعمل فى حوش منزله هاجمها واغتصبها. فذهبت إلى قسم الشرطة لتفحصها الحكيمة التى وجدت أن غشاء البكارة مزال من مدة قديمة ومستعملة " وعندما استدعوا أحمد للشهادة أنكر التهم الموجهة إليه تماما، ثم اعترف بعدها أنه مارس الجنس معها بموافقتها وأنه لم يرغمها . وعندما واجهوا حفيظة باعترافات أحمد اعترفت انه لم يرغمها، وأنها وافقت على ذلك لأنها أرادت الزواج به. ورغم أن المحكمة الشرعية عفت عنهما بعد أن أسقطت حفيظة التهم، قررت الظبطية رفع الأمر إلى المحكمة العليا "مجلس الأحكام".(١٠٩) بالإضافة إلى حالة عايدة التى كانت فى منزل باشا كبير وتركت المنزل فجأة، وعندما وجدوها أخذوها إلى قسم الشرطة لتفحصها الحكيمة فوجدت أنها فقدت عذريتها. واعترفت عايدة أنها فقدت عذريتها مع محمد أبو العلا الذى خدرها واغتصبها، وأضافت أنها زارته مرتين بعدها. ورأت المحكمة الدينية أن هذه قضية زنا وحكمت على الاثنين بالتعذيب الجسدى. ولكن المحكمة العليا التى رفعت لها القضية قررت الحكم على عايدة بالسجن ستة أشهر فى سجن النساء " ابليخان " وعلى أبى العلا بالأشغال الشاقة لمدة ستة أشهر.(١١٠) وهناك حالة أخرى تتعلق بامرأة تدعى جازية وقعت فى حب حسن ولكن والدها رفض تزويجها منه. فهربت وأقامت معه فى منزل سيدة تدعى أم رزق. وهناك مارسا الجنس وحاولا الزواج دون معرفة الأب. وأبلغ أبوها أنها مفقودة فكلفت الحكومة بوليس سرى" بصبص" بالبحث عنها فوجدها وتم إرسالها حيث فحصتها حكيمة بولاق ثم حكيمة الظبطية. ووجدت الحكيمتان أنها فقدت عذريتها. وأعلن كل من جازية وحسن رغبتهما فى الزواج من بعض، ووافق الأب بعد أن شهد فى المحكمة الدينية انه سيقبل التعريض الذى نصت عليه الشريعة وهو" مهر المثل" ولكن السلطات المدينة التى تمثلها الظبطية قالت: إن القضية أغلقت بالنسبة للشرع ولكن جازية وحسن وأم رزق التى آوتهم سيحاكمون بمقتضى " السياسة" وهو ما كان يطلق على القوانين المدينة.

وهذه الحالات توضح أنه بدلا من تحرير المرأة بدأت الدولة فى التحكم فى أدب السيدات وأخلاقهن الجنسية لتلعب دور الأب والأخ والعائلة. كما شهدت هذه الفترة تلاحم بين الأخلاقيات الخاصة والأمن العام فقبل " إصلاحات" محمد على كانت مسئولية البحث عن ابنة مفقودة تقع على أبيها والبحث عن خادمة مفقودة تقع على عاتق سيدها. وكان الأمن مسئولية شخصية لأن الحكومات المصرية قبل القرن التاسع عشر لم يكن لديها جهاز بلدية يحافظ على عاتق الأمن مثلما فعل محمد على. وكان إنشاء هذه الهيئات البلدية فى القاهرة فى الرابع الثانى من القرن التاسع عشر يمثل تصور جديد للمدينة ككيان متكامل يجب أن يحمى أمنة. لذا فإن السلام والأمن الذى

رغب فى تحقيقه لم يكن أمن الأطراف المعنية، فكما رأينا فى الأمثلة السابقة لم تكن القضية تغلق حتى بعد تراضى الأطراف المتنازعة. فكان الأمن هنا لحماية المدينة نفسها وليس سكانها فحسب. ولم يعد فقدان فتاة لعذريتها أمر شخصى كما لم يعد ينظر للموضوع بطريقة دينية فحسب لقد اعتبر فقدان العذرية فعل يهدد سلطة الدولة وقدرتها على السيطرة على الأمن. وكان تعيين الحكيمات فى أقسام الشرطة، وتكليفهن ضمن مهامهن الأخرى، بالتحقيق من عذرية الفتيات الهاربات من بيوت أهلهن، يمثل تعديا جديدا على حياة الناس. وكان النوع من التحكم فى أجساد النساء وأخلاقهن الجنسية غير مسبوق وتمكنت الدولة من تحقيقه ليس فقط عن طريق الجواسيس وضباط الشرطة، ولكن وجود الحكيمات المتخرجات من مدرسة القابلات ساعد الدولة فى ذلك .

كما يظهر بجلاء كيف وجدت الحكيمات أنفسهن فى أدنى طبقات النظام الطبى فى أمر زواجهن، الذى حاولت كل سلطات محمد على ترتيبه. فلم يكن يسمح للحكيمات بمغادرة المدرسة إلا بعد أن يجدوا أزواجا مناسبين من الأطباء المصريين. وكانت هذه السياسة تهدف إلى تخفيض النفقات إذ إن الزوجين سيعيشان معا وهذا سيوفر للحكومة تكاليف إقامة الحكيمة المتزوجة .(١١١) ويظهر هذا تناقضا فى منطق السلطات، فهم يعينون الفتيات، ويعلمونهن، ويمنحونهن رواتب ثابته، ومناصب حكومية، ومن جهة أخرى يتعاملون معهن بمنطق أبوى، فلا يسمحون لهن بمغادرة المدرسة إلا إذا تزوجن، ويحاولون البحث عن أزواج لهن.(١١٢)

وبطريقة أبوية للغاية كان للفتيات الحق فى الموافقة على الزواج، وكانت السلطات تتحرى عن موقف الزوج المتقدم لها لتعرف إذا ما كان متزوجا من قبل ويبغى الزواج من الحكيمة طمعا فى مالها.(١١٣)

وكانت حقيقة الموقف تختلف عن ذلك، إذ كانت بعض الحكيمات تشتكى من الأزواج الذين اختارتهم لهن السلطات. فعلى سبيل المثال، كانت آمنة بنت محمد قد تخرجت من مدرسة القابلات وعينت برتبة ملازم ثانى بمرتب شهرى قدره ٢٥٠ قرشا. ثم تزوجت على أفندى جبريل و أعطتها الشورى دوطة قدرها ٥٠٠ قرش، أرسلت لتعمل معه فى دمياط. وعاش الزوجين معا لمدة ثلاث سنوات، يعملان بكفاءة حازت على رضا رؤسائهما. ثم كان أن ذهبت آمنة إلى الشورى فى القاهرة لتقدم طلبا للطلاق لأنها لاتستطيع العيش مع زوجها، فقد كان وقحا وغليظا معها، وكان يأخذ كل نقودها، كما كان يمارس الجنس مع عبدة سوداء لم يكن يملكها. وكأن ذلك كله لا يكفى، قام على جبريل بإعادة زوجة سابقة كان متزوجا بها قبل زواجه من آمنة. فطلبت الشورى منه القدوم للقاهرة للتحقيق.(١١٥)

وعندما قدم على إلى القاهرة، التقى بزوجته فى حضور كلوت بك فى المقر الرئيسى لشورى الأطباء. وبعد يومين من المفاوضات حلت المشكلة على النحو التالى. أولا تقرر أن على سيطلق زوجته الأخرى وسيتخلص من العبدة السوداء " بما أن المشكلة أساس الجدل بينهما. " ثانيا طلب من آمنة أن تغادر منزل والدتها فى القاهرة، والذى تقيم فيه أختها أيضا، وكانت آمنة قد أقامت هناك عندما لم تعد تطيق العيش مع على. وبررت الشورى طلبها لآمنة بمغادرة منزل والدتها بإن الأم والأخت يساعدان فى تحامل آمنة على زوجها. ثالثا. ولنفس الأسباب تقرر أن يبلغ على شقيقه، الذى ذهب ليقيم معه فى دمياط، أن يغادر دمياط. رابعا يتوقف على عن أخذ كل راتب زوجته، ولا يأخذ إلا نصفه فقط " ولها أن تصنع ما تشاء بالنصف الآخر".(١١٦)

وكما توضح حالة آمنة، فإن سجلات مدرسة القابلات تعرض صورة للتعقيدات التى صاحبت إنشاء المؤسسات " الحديثة " فى مصر فى القرن التاسع عشر أثرت على " مشروع التطوير" بشكل عام فنرى بوضوح أن مدرية القابلات ساعدت الفتيات الذين التحقوا بها وحولتهن إلى الحكيمات ورحمتهن من مصائر غير متوقعة . فقد جمعتهن من الشوارع، وعلمتهن، ورعتهن، ومنحتهن رواتب ثابتة وسكن أثناء الدراسة بالمدرسة وعند التخرج منحتهن وراتباً أكبر وكلفتهن بالعمل داخل القاهرة وخارجها حيث عهد إليهن بمهام كثيرة مهمة. فتوفر لهن التعليم المجانى، والقوة الاقتصادية، والقدرة على التحرك، والمكانة الاجتماعية، وباختصار استفدن من كل ما يقدمه التعليم الحديث والبرنامج الحداثى للسيدات. ومن جهة أخرى، وكما عرضنا من قبل، وجدت الحكيمات أنفسهن فى شباك نظام تراتبى يشغلن هن أدنى طبقاته. وعند حدوث خلافات، كتبن عرائظ واعترضن على ما اعتبرنه نظاما ليس عادلاً، وكثيرا ما اشتكين من وضعهن المتدنى فى النظام الطبى الجديد. ولكن خريجات مدرسة القابلات وجدن أنفسهن وأجسادهن تحت سيطرة قوية، لم يكن هناك من يساندهن سوى عائلاتهن وأصدقائهن. وسرعان ما أدركن أن المدرسة كانت وسيلة تنظيم تحكم إلى جانب كونها مؤسسة تنويرية تعطيهن قوة. وكما اتضح أن إقامة الحكيمات القصيرة فى المدرسة ثم فى وظائفهن أعطاهن قوة ومنحهن الفرصة ليصبحن أحرارا، قادرين أحيانا على المقاومة، ولكن فى الوقت ذاته كن يعرفن أن الحكومة تستخدمهن لفرض النظام، كما أدركن أن أجسادهن كانت خاضعة لرقابة صارمة. وهذا التناقض فى طبيعة المدرسة الحديثة للقابلات، أحد أشهر مؤسسات محمد على وكلوت بيك، يجعلنا نتساءل هل كانت آمنة ستلتحق بالمدرسة لو كانت تعرف كيف ستكون حياتها مع على جبريل.

تعليقات على المصادر :

كل المراجع الرئيسية المشار إليها من دار الوثائق القومية فى القاهرة. وفيما يلى وصف لأهمها وكود الرجوع لهم.

سجلات شورى الصحة (ص/٣)

كان هناك نوعان :

- الصادر :(ص/٣/١٢٢) ويتكون من ٩ سجلات يحتوى كل منها على ما بين ٨٠٠-٩٠٠ خطاب ،فى الفترة من ١٢٦١-١٢٧٨ هجرية/ ١٨٤٥-١٨٦١ ميلادية. والخطابات موجهة أساسا إلى ثلاث جهات " قسم المدارس" (فيما يتعلق بأمور مثل الكشف الطبى على تلاميذ المدارس الحكومية، وتقارير حول اختبارات طلاب الطب، ومواعيد زيارات الأطباء والصيادلة للمدرسة)، و" ديوان الخديوى" وهو قسم الشئون الداخلية (للأمور المتعلقة بالمستشفيات الأهلية، والتعليمات الصحية، والفحوص الجنائية مثل جثث الموتى) و" قسم الحرب" وذلك فى الأمور المتعلقة بالمستشفيات العسكرية مثل قصر العينى ومواعيد زيارات الأطباء والصيادلة للكتائب المختلفة.

- الوارد: (ص /٣/٢٠٦) ويتكون من ٦ سجلات تغطى نفس الفترة، ويحتوى على ملخصات للرسائل الواردة.

سجلات قسم الشئون المدنية(ل/١)

هذا القسم كان له عدة أسماء. أولها، " ديوان الخديوى" ثم ديوان محفوظات مصر. وهذه السجلات تحوى عدد ١٧٨ من ٥٠٠ خطاب فى الفترة من ١٢٧١ إلى ١٢٩٦ هجرية / ١٨٥٤ إلى ١٨٧٨ ميلادية وترجع أهميتهم إلى أنهم يضمون مراسلات بين أقسام الحكومة المختلفة المتعلقة بالطب الأهلى، وخاصة الصحة العامة والمستشفى الأهلى فى الأزبكية حيث كانت توجد مدرسة القابلات.

سجلات " تفتيش صحة المحروسة" (م/٥)

وعدد هذه السجلات ١٦ فى الفترة من ١٢٦٦ إلى ١٢٩٧ هجرية أى إلى ١٨٧٨ ميلادية مع وجود فجوات كبيرة. تحتوى السجلات على معلومات قيمة بخصوص " مكاتب الصحة" العشرة التى أنشئت فى أحياء القاهرة مثل التطعيمات ضد الجدرى والطبيبات السيدات وحوادث الطرق والصحة العامة.

سجلات قسم شرطة القاهرة " ضبطية مصر" (ل/٢/٦)

وتوجد بها سجلات عديدة وما يعنينا منها يقع تحت عنوان " قلم دعاوى" أى

وحدة تحقيق القضايا. وفيها ١٤ سجلا فى الفترة من ١٢٩٤ إلى ١٢٩٧. وترجع قيمتهم إلى أنهم يسجلون أحيانا قضايا القتل أو الاشتباه فى القتل وبالتالى فحص الجثث.

سجلات المحكمة العليا " مجلس الأحكام" (س/٧/١٠)

وعددها ٣١٨ سجلا تغطى الفترة من ١٢٧٤ إلى ١٣٠٦ هجرية أى ١٨٥٧ إلى ١٨٨٩ ميلادية. وتعد من أهم سجلات النظام القضائى لأنهم يتعلقون بأهم محكمة فى البلاد وتسجل هذه السجلات القضايا الجنائية والتجارية والإدارية. بالإضافة إلى قضايا عديدة متعلقة بالتقصير المهنى الطبى والخلافات داخل المؤسسة الطبية.

سجلات الحملة السورية(شام)

هناك ٥٩ صندوقا تحتوى على معلومات قيمة عن الحملة (١٨٣١- ١٨٤٠م) وتشتمل على كل الأمور الطبية مثل سجلات الكشف الطبى على الفصائل المختلفة، وحالة المستشفيات الميدانية المقامة فى سوريا الخ.

حول البحث:

هذا البحث قدم فى مؤتمرات فى فيلادلفيا وباريس ونيويورك. أود أن أشكر ليلى أبو لغد وصباح غندور، وتيم ميتشل، ومارلين شاماى لإتاحتهن الفرصة لى لتقديم البحث وتلقى تعليقات عليه. كما أود أن اشكر كل من بارثا شاترجى، ومروى الشاكرى، وبيتر جران، واودى ميهتا وآن مارى مولين، وأمنية شاكرى وجبنى سوورز لنقدهم الدقيق.

معظم المراجع الأرشيفية التى اعتمد عليها البحث تمت فى دار الوثائق القومية فى القاهرة على مدار عامين أود أن شكر العاملين هناك لمساعدتهم الدائمة وصداقاتهم التى تجعل العمل هناك ممتعا. أتوجه بشكر خاص لمدام سوسن عبد الغنى وأستاذ إبراهيم فتح اللهّ الذين يعملون جاهدين على إشعار الباحثين أنهم جزء من عائلة واحدة.

الهوامش:

١- راجع:

I.F.M. Sandwith (The History of Kasr-el-Ainy)Records of the Egyptian Covernment School of Medicine I (1901):11.

٢- الشيال يذكر أنه تم ترجمة ستة وخمسين كتابا فى علوم الطب البيطرى أثناء حكم محمد على وحده، ولم يفق ذلك إلا عدد الكتب الحربية (أربعة وستين كتابا) جمال الدين الشياك : تاريخ الترجمة والحياة الثقافية فى عصر محمد على (القاهرة ١٩٥١) ص ٣٨.

٣- La Veme Kuhnke, Lives at Risk: Public Health in Nineteenth Century Egypt (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1990) P. 123

٤- المرجع السابق ص ١٢٢ .

٥- لنرى على سبيل المثال:

Jean Towler and Joan Bramall, Midwives in History and Sociery Men: A History of the Struggle for the Cntrol of Childbirth (London: Historical Publications, 1988), pp. 72-93

٦- راجع

Sir Wiliam Robert Wide, A Narrative of a voyage to Medeiro, Teneriffe, ond olong the Shores of the Mediterroneon (Dublin, 1844). pp.234-35.

٧- راجع:

Victor Schoelcher,L Egypte en 1845 (Paris,1846).pp.44-45

٨- راجع:

Amira el- Azhary Sonbol, The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1222 (New York: Syacusc University Press,1991)p.45

٩- راجع:

Leila Ahmed, Womed and Geder in Islam (New Haven: Yale University Press. 1992),p.135

١٠- راجع: Nada Tomiche,(The Situation of Egyptian Women in the First Half of the Nineteenth Century,) in Beginnings of Modernicaion in the Middle, ed. William R Polk and Richard L Chambers (Chicago:University of Chicago Press, 1968),

pp.183-84.

١١- راجع:: A.W.C.Lindsay, Letters From Egypt, Edom, and the Holy Land (London: Henry Colbom, 1838).I:34.

١٢- لمتابعة كيف جهز محمد على لقاءاته مع زواره الاجانب : راجع:

Khaled Fahmy, All the Pashas Men: Mehmed Ali, His Army and the Founding of Modern Egypt (Cambridge:Cambridge University Press, 1997), pp. 1-8 ص

١٣- راجع:

John Bowring, (Report on Egypt and Candina,) Parliamentary Papers, Reports From Commissioners 21 (1840): 146.

١٤- ص/٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ٣٨٩،ص ١٦٣ فى جمادى الأول ١٢٦٣/١١ نوفمبر ١٨٤٦.

١٥- ل /١/ ٥١ (محفوظات مصر) وثيقة رقم ٩ص ١٧ -٣٢ فى ١٦ ربيع الأول ١٢٧٦/٢٣ أكتوبر ١٨٤٦

١٦- ص /٣/١٢٢/٢ (جهادية ٤٣٧) وثيقة رقم ٤٦ ص ٤٩ فى ذى القعدة ١٢٦٢/١٨ نوفمبر ١٨٤٦ .

١٧- راجع:

Wilde, A' Narrative of a Voyag, pp. 234-35

١٨- حتى أثناء حياته عرف عن الباشا كثرة المقابلات وكثرة التصريحات، انظر تعليق الوسيط المساوى أن الباشا لايتمتع دائما بفضيلة الصمت" نقلا عن:

Quoted M. sabri, L'embire Egyptien sous Mohamad- Ali et la question question de' Orient (1811- 1849) (Paris:Paul Geuthner,1930), b.142.

١٩- راجع:

Bowring (Report on Egypt and Candia,)p. 146

٢٠- أحمد الرشيدى، مترجم، ضياء النورين فى مداواة العينين (القاهرة، بولاق ١٨٤٠) ص ٣-٤.

٢١- أحمد الرشيدى، مترجم، كتاب الولادة (القاهرة، بولاق ١٨٤٢).

٢٢- راجع:

Henry Dodwell, The Founder of Modern Egypt (Cambridge: University Press, 1931),

where this idea runs throughout thc book and is mentioned explicitly in the conclusion.

٢٣- راجع:

for example, Edouard Driault, Mohamed Ali et Napoleon (1807-1814) (Cairo: Royal Egyptian Geographic Society, 1825).

٢٤- لآخر الأمثلة راجع:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muham- madAli (Cambridge: Cambridge University Prss, 1984).

٢٥- أحمد الزيات عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد على (القاهرة النهضة المصرية ١٩٣٨، ص ٢٦٦.

٢٦ راجع:

Sonbol, Creation of a Medical Profession, p. 21

٢٧- لوصف تاريخ الوبائين فى مصر أول القرن التاسع عشر .

راجع Kuhnke, Liveo at Risk pp 49-57,75-78

٢٨- لاهتمام محمد على بعدم كفاية العمالة المصرية لحاجات الجيش

راجع: Fahmy, All the Pasha s صMen pp.50,92

٢٩- راجع : Kuhnke, Lives at Risk, p129.

٣٠- راجع: Daniel Panzac, (The Population of Egypt in the Nineteenth Century)Asian and A Frican Studies 21 (1987):18.

٣١- أمين سامى: تقويم النيل (القاهرة: دار الكتاب ١٩٢٨) ٢٢٧٨ خطاب مؤرخ ٥ جمادى الأول ١٢٣٤/٢ مارس ١٨١٩

٣٢- س/١/٥٠/٥ (معية سنة تركية رقم ١٤) وثيقة رقم ٤١٣ وكاتخدا /١/١٠١ - كليهما فى ٢٦ ذو القعدة وكان يعطى لكل منهما مرتباً شهرياً قدره ٥٠٠ قرش - المرجع السابعة، وثيقة رقم ٤١٩ فى ٢٩ ذى القعدة ١٢٣٩- ٢٧يوليو ١٨٢٤.

٣٣- ص /١/٤٧/٧ معين سنة تركية رقم ١٧ وثيقة رقم ٢١٦ فى ٢٧ محرم ١٢٤١- ١٢ سبتمبر ١٨٢٥.

٣٤- كتب كلوت بك فى مذاكرته أن الفضل يرجع له وحده فى داخال نظام التنظيمات لمصر- ويظهر من الوثائق السابقة عدم صحة ذلك

leemy Clot,Memoires, ed. Jacques Tagher (Cairo: L.A.O., 1949).صAntoone-Barthe

Kuhnke, Lives at Risk, p. 123.

٣٥- أعطى الدكتور كلوت لقب بك فى عام ١٣٢ بعد أن نجح فى السيطرة على وباء الكوليرا فى ذلك العام راجع :

٣٦- هذه هى " الراقصة العامة" التى خلدها فلوبير فى مذكراته عن مصر

Gustave Flaubert, Flaubert in Egypt, a Sensity on Tour, ed and trans Francis Steeg-muller (Chicgo:Academy Chicago Press,1979)pp.113-20

هؤلاء الراقصون يرقصون فى الشوارع وأمام المنازل فى المناسبات

راجع:Edward W. Lan Account of tge Manners and Customs of the Modern Egyptians (London: Ward, Lock.1890), 351, 467.

٣٨- راجع: A.B Clot Bey, Apercu ge`ne`ral sur l E`gypte (Paris: Fortin, Masson, 1840).1:336.

٣٩- راجع: James Augustus St. John, Egypt and Mohammed- Ali (London:Longman. 1834).2:176.

٤٠- المرجع السابق ص ٢٦٥

٤١- لمراجعة أول انتشار لمرض الزهرى فى أوربا فى نهاية القرن الخامس عشر وارتباطة بالحروب الإيطالية بين (١٤٩٤- ٢١٥٥٩).

راجع: William Mc Neill, Plagues and Peoples (New York: Doubleday, 1977), p.193

وحول انتشار الزهرى فى جيوش نابليون راجع:

John Elting, Swords around a Throne: Napoleons` Grande Arme`e (London:Macmillan, 1988),pp. 294 ff.

٤٢- الوقائع المصرية رقم ٣٣٤ فى ديسمبر ١٨٣١ نقلا من Kuhnppe, Lives at Risk, R135.

٤٣- راجع " الشام" ١/٢٧ فى ٢٠ جمادي الثانى ١٢٤٧- ٢١ نوفمبر ١٨٣١ حول كيفية إرسال المرضى إلى مستشفى أبو زعبل والشام ٥٤/٢ في ٧ رجب ١٢٤٧ فى ١٢ ديسمبر ١٨٣١" الشام" ٨٨/٢ فى ٢٣ رجب ١٢٤٧ -٢٨ ديسمبر ١٨٣١ على ارسالهم إلى المستشفيات فى الأسكندرية لأن هؤلاء المرضى ينقلون بالسفن .

٤٤- " الشام ٣/١٠١في شعبان ١٢٤٧/ ١٤ شعبان ١٨٣٢.

٤٥- ص/٥/٥١/٢ سـجـلات عـابدين، وثيـقـة رقم ٦٢ فى ٣٠ شـوال ١٢٤٧ ١إبريل ١٨٣٢.

٤٦- نماذج من هذه التقارير موجودة فى " الشام " ١١ محرم ١٢٤٨/ ١١ يونيو ١٣٢ " والشام" ١٠/١٥٠ فى ١٧ ربيع الأول ١٢٤٨ /١٤ أغسطس ١٨٣٢.

٤٧- كلوت بيك: رسالة من مشورة الصحة إلى حكماء الجهادية (القاهرة مطبعة ديوان الجهادية ١٨٣٥).

٤٨- قانون الداخلية (القاهرة مطبعة الجهادية ١٢٥٠ هجرية / ١٨٣٤.٣٥ ميلادية) رقم ٢٧٣، ص ٥٢.

٤٩- ص /٤/٤٨/١ (معينة سينة ، تركى) وثيقة رقم ٥٩٤، فى ٢٠ جمادى الأولى ١٢٥٠/ ٢٤ سبتمبر ١٨٣٤. وكانت هذه حالة لضابطين أوروبيين ، صيدلى و وجدت " راقصة ومغنية " فى خيمهم فى الليل وكانت لهجة خطاب الباشا قاسية فى تحريم سكن العاهرات قرب معسكرات الجيش.

٥٠- أوامر للجهادية ١/١٠ فى ٦ صفر ١٢٤٦/ ٢٧ يوليو ١٨٣٠. وكانت حالة عثمان أنما الذى أخذ أجازة لمدة أربعة وعشرين ساعة، ولكنه تغيب لمدة خمسة أيام وعندما أجرى تحقيقاً، اكتشفوا أنه قضى المدة فى بيت دعارة فتم فصله من الخدمة .

٥١- راجع:

Judith Tucker, Women in Nineteenth- Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985),p.136.

٥٢- الشام ١/٢٧ فى ٤ جمادى الثانى ١٢٤٧ / ١٠ نوفمبر ١٨٣١.

٥٣- راجع:

Bowring, (Report on Egypt and Cania)p.6

٥٤- راجع:

Michael Lewis, The Social History of the Navy (London: Geoge Allen and Unwin, 1960). p. 282.

٥٥- كلوت بيك: رسالة، الجزء الثانى، الملحمة ١، ص٦.

٥٦- المرجع السابق، مادة ٤، ص٦.

٥٧- ص/٣/١٢٢/٢ (جهادية رغم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٨٩، ص ١٨٢ فى ١٧ جمادى الأولى ١٢٦٣ -٢ يونيو ١٨٤٧.

٥٨- المرجع السابق وثيقة رقم ٢١٢، ص ١٩٥ فى ٤ رجب ١٢٦٤- ١٨ يوليو ١٨٤٧.

٥٩- المرجع السابق، وثيقة رقم ١٤٣، ص ١٦٩ فى ٧ جمادى الثانى ١٢٦٣- ٢٣ مايو ١٨٤٧.

٦٠- فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء (اسكندرية ١٨٩٠-١٩٩٢) وزارة الشئون الداخلية بتاريخ ١١ نوفمبر ١٨٨٢.

٦١- م/١/١ (ديوان اسبتالية رقم ٤٣١) وثيقة رقم ٨٢، ص ١٨ فى ١٥ شوال ٢٦٠ -١١ نوفمبر،١٨٤٤.

٦٢- حول عدم اهتمام الباشا بنشر التعليم الأولى

راجع:Fahny, All the Pasha is Men pp. 282-83

٦٣- حكم عليها بمائتى جلدة: ص /١/٢/٦ (الجمعية الحقانية) وثيقة رقم ٥، ص ٥٢ فى ٧ شوال ١٢٦٤ ٦ سبتمبر ١٨٤٨.

٦٤- نجيب محفوظ تاريخ التعليم الطبى فى مصر (القاهرة مطبعة الحكومة ١٩٣٥ ص ٧١).

٦٥- أنشأها السلطان المملوكى المنصور قلاوون فى ٦٨٣/ ١٢٨٤، وكانت إحدى أهم مستشفيات القاهرة، رغم أنه يعتقد الآن أنها لم تكن وافية باحتياجات المدينة ولمتابعة تاريخها وتطورها وانهيارها راجع وصف المسافر التركى لحال المستشفى فى وقت الحملة الفرنسية .

٦٦- راجع: Clto Bey, Memoires, p.321.

٦٧- راجع: Kuhnke, Lives at Risk,p . 127

٦٨- م/١/١ (ديوان استبتالية رقم ٤٣١) وثيقة رقم ١٩٥ ص ٢٣ فى ٢٧ شوال ١٢٦٠- ١٠ نوفمبر ١٨٤٤، والمرجع السابق، وثيقة رقم ١٨٢ . ص ٤٠ -٤١ فى ١٦ ذى الحجة ١٢٦٠ -٢٧ نوفمبر ١٨٤٤.

٦٩- ص (٣/١٢٢/٥ (جهادية رقم ٤٤٢) وثيقة رقم ٣٠، ص ٤٦، ٤٦ ،٤٨ فى ٢٨ ذى العقدة ١٢٦٤- ٢٧ أكتوبر ١٨٤٨.

٧٠- لم اجد إلا طلبات قليلة من فتيات يرغبن فى الالتحاق بالمدرسة، الأول من فتاة فرنسية سنها ١٠ سنوات، اسمها جوستين، وكانت « يتيمة بلا عائلة و أقارب (لكن) تتمتع بصحة جيدة وتناسب المدرسة » ص /٣/١٢٢/٢ « جهادية رقم ٤٣٧»

وثيقة رقم ٦٦ ص ٥٨ فى ٢١ ذى الحجة ١٢٦٢-١١ ديسمبر ١٨٤٦. وهناك حالة نفيسة وهى صحيحة ومتعلمة ورغبت فى الالتحاق بالمدرسة بإرادتها، المرجع السابق وثيقة ٢١٦ ص ١٩٥ فى ٨ رجب ١٢٦٣- ٢٢ يونيو ، ١٨٤٧.

٧١- ص /٣/١٢٢/٨ « جهادية رقم ٤٥) وثيقة رقم ١ ص٢ فى ٢٢ صفر ٢٧٦- ٢١ سبتمبر ١٨٥٩.

٧٢- ص/١١/٨/٤ (المجلس الخصوصى رقم ٦٦) قرار رقم ١٦ ص ١٤-١٥ فى ١٨ ذو الحجة ١٢٧٩- ٦ يونيو ١٨٦٣ .

٧٣- راجع: Sandwith, (History of Kasr- el- Ainy,)P.18

٧٤- هناك وصف لرحلتها ولإقامتها فى مصر فى:

See her account of her trip to, stay in, Egypt in Souvenirs d` une fille du peuple ou la Saint- simonienne en Egypte (Paris:Francois Maspero, 1978).

٧٥- م/١/١ (ديوان استبالية رقم ٤٣١) وثيقة رقم ١٠٥، ص ٢٣ فى ٢٧ شوال ١٢٦٠- ١٠ نوفمبر ١٨٤٤. ولا يظهر لماذا اختير النهراوى لهذه الوظيفة. ولم يكن مسئولاً" عن أطباء مدرسة القصر العينى، والذى كان يشرف عليهم كان أحمد الرشيدى (راجع ٢٠و٢١) والذى ألف كتاب: بهضة الرؤساء فى أمراض النساء، (القاهرة: بولاق ١٨٤٤) وكان النهراوى قد ترجم كتاباً فى التشريح : التشريح العام(القاهرة : بولاق ١٨٤٥) وفى عام ١٨٥٧ عين رئيساً لأطباء إقليم المنيا: ص /٣/١٢٢ (جهادية رقم ٤٤٤) وثيقة رقم ٧٥ ص ١٤ فى ٢٣ شعبان ١٢٧٣/ ١٩ إبريل ١٨٥٧.

٧٦- ص /٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٤٨، ص ٥٠ ، فى ٨ ذو القعدة ١٢٦٣- ١٨ أكتوبر ١٨٤٧ والمرجع السابق وثيقة رقم ١٢٠ ص ٩٤ فى ١٢ ربيع الأول ١٢٦٤- ١٧ فبراير ١٨٤٨. وقبل وصولها للقاهرة والاختبار الذى عقدته للطالبات راجع المرجع السابق، وثيقة رقم ٨٧، ص ٧٤ فى ٢٦ محرم ١٢٦٤-٤ يناير ١٨٤٨، وحول المشكلات على تكاليف سكنها فى فندق استيريا (غالباً فى الأزبكية) ومن الذى سيدفع راجع المرجع السابق، وثيقة رقم ١٢٩ص ١٠١ فى ٢٣ ربيع الأول ١٢٦٤ - ٢٨ فبراير، ١٨٤٨.

٧٧- الوقائع المصرية، رقم ٤٦ فى ٥ يناير ١٨٤٧ ص ١-٢ - نقلا عن

Kuhnke, Lives at Risk, p.128.

٧٨- هناك خطابات عديدة تحتوى على هذه الأرقام حول تعيينها رئيسة للمدرسة،

راجع ص /٩/١٢٢/٣ (جهادية رقم ٤٥٢) وثيقة رقم ٢٣٥ ص ٤٤ فى ٢٦ ذى القعدة ١٩ يوليو ١٨٥٧- وحول كفاءتها راجع ل/٢/٥/١ (محافظات مصر رقم ١٨٥) وثيقة رقم ١٥ ص ٤٠، فى ١٦ ربيع الثانى ١/١٢٧٧ نوفمبر ١٨٦٠ ول /٥/٢٠/١ (محفوظات مصر ١٠٤٣) حالة رقم ٢٤ ص ١٣٧- ١٣٨ فى شوال ١٢٧٧ و ١٩ إبريل ١٨٦١.

٧٩- ص/٤/٨ المجلس الخصوصى رقم ٦٦) ص ١٤ -١٥ فى ١٨ ذو القعدة ١٢٧٩ -٦ مايو ١٨٦٣.

٨٠- ل/١/٤/١ (محفوظات مصر، وثيقة رقم ٢٢) ص ٦٨ فى ٢٢ ذى القعدة ١٢٨٠- ٣١ مارس ١٨٤.

٨١- راجع Kwhnke, Lives at Risk , p142 ومعلومات كوهنكه مستقاه من " الوقائع".

٨٢- لم أجد وثيقة تذكر عدد الدايات بوضوح، والوثائق التالية تعطينا بعض الضوء على الموضوع. عدد الدايات المسجلات (غالباً فى القاهرة فقط) فى عام ١٨٥١ كان ٥٦٥: م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم ١٢٦ص ٦٢ فى ٢٥ ربيع ١٢٦٧ -٢٨ فبراير ١٨٥١ - وفى ١٨٦٠ طبعت ٦٠٠ شهادة للدايات فى الأسكندرية ل /١/٥/١ (محفوظات مصر) وثيقة رقم ٧ ص ٥٦ فى ٢١ جمادى الثانى ١٢٧٦ - ١٦ يناير١٨٦٠، وفى أواخر ١٨٥٩ كان هناك أمر بطباعة أربعة آلاف شهادة للدايات فى عموم القطر المصرى، المربع السابق وثيقة رقم ٣٨ ص ٦٥ فى جمادى الثانى ١٢٧٦- ٢٨ ديسمبر ١٨٥٩.

٨٣- راجع : Kuhnke- Liveo to Risl pp129-130.

٨٤- راجع التعليمات التفصيلية الصادرة إلى الداية هناء بنت حسن الأمنهورى لتبلغ حكيمة تمن باب الشعرية :ل/١١/٥/١ (محفوظات مصر رقم ٢٠٩) وثيقة رقم ١٠، ص ٣٧ فى ٢٢ جمادى الثانى ١٢٨٦ -٣٠ سبتمبر ١٨٦٩. وراجع أيضا حالة الداية التى لم تبلغ الحكيمة عن ولادة متعسرة أدت إلى وفاة المولود، ولكنها قامت بدفن الطفل الميت، بمساعدة والده، فى حديقة المنزل، وعوقب الاثنين " حسب التعليمات " م/٥/١ (تفتيش المحروسة) وثيقة رقم ١٢٣، ص ٥٨،فى ٢٨ ربيع الثانى ١٢٦٧ ٣ مارس ١٨٥١.

٨٥- ل/١/٣١/٢ وثيقة رقم ١٧٥، فى ١٢٤، فى ٢٨ شوال ١٢٩٦، ١٦ أكتوبر ١٨٧٩

٨٦- م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم ٢٠،ص ٧، فى ١٦ ذى الحجة ١٢٦٦- ١٩ أكتوبر ١٨٥٠.

٨٧- هناك خطابات عديدة حول ذلك، على سبيل المثال، م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم ١٩١ ص ٧٤ فى ١١ جمادى الثانى ١٢٦٧- ١٣ إبريل ١٨٥١ .

٨٨- هناك خطابات عديدة حول ذلك، مثل ل/١/٩١ (محافظات مصر) وثيقة رقم ٦ ص، ٢٧ فى ١١ ربيع الأول ١٢٧٦-٢٧ سبتمبر ١٨٦٠.

٨٩- ل/١/٥/١ (محافظات مصر) وثيقة رقم ٣٨، ص ٦٥ ، فى ٣ جمادى الاولى ١٢٧٦ - ٢٨ ديسمبر ١٨٥٩ - وصيغة هذه الشهادة فى ل/١/٥/١ وثيقة رقم ١٢ ص ٣١ فى ٢٣ ربيع الأول ١٢٧٦ -٢٠ اكتوبر ١٨٥٩.

٩٠- م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم ١١٨، ص ٥٧ فى ربيع الثانى ١٢٦٧ ٢٠ فبراير ١٨٥١.

٩١- ل/١/٥/١ (محافظات مصر، وثيقة رقم ٢٤،ص ٣٨ فى ٦ ربيع الثانى ١٢٧٦- ٢ نوفمبر ١٨٥٩.

٩٢- ل/٢/٣١/١ وثيقة رقم ٤٤ ص٤٢ فى ١٤ شعبان ١٢٩٦- ٤ أغسطس ١٨٧٩.

٩٣- ل/٢/٣١/١ وثيقة رقم ٩٦ص ١١٩فى ٢٩ شوال ١٢٩٦- ١٧ اكتوبر ١٨٧٩.

٩٤- ص/٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٢١٢، ص ٢١٨ فى٢ رمضان ١٢٦٤ ٢ أغسطس ١٨٤٨.

٩٥- م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة)، وثيقة رقم ٤،ص ١ فى ١١ ذى القعدة ١٢٦٦ ١٨ سبتمبر ١٨٥٠

٩٦- م/٤/١ (الرقم القديم : تفتيش الصحة رقم ١٦٥) وثيقة رقم ٢٨، ص ٢٢، فى ٢٤ صفر ١٢٦٦- يناير ١٨٥٠.

٩٧- م/٥/١ (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة ٣-ص١- في ذى القعدة ١٢٦٦- ١٦ سبتمبر ١٨٥٠.

٩٨- ص/٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٥٠ ص ٧٢ -٧٣ فى ١٢ محرم١٢٦٣- يناير ١٨٤٧.

٩٩- المرجع السابق، وثيقة رقم ١٥٥ ، ص ٧٤، فى ١٢ محرم ١ يناير ١٨٤٧.

١٠٠- المرجع السابق. وثيقة رقم ٣٩، ص ٣٨، فى ذى القعدة ١٢٦٢- ١١ أكتوبر ١٨٤٦.

١٠١- هنا وثائق عديدة حول هذا الموضوع، على سبيل المثال: ص /٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ٥١، ص٧٥ فى ١١ محرم ١٢٦٣/ ٣٠ ديسمبر

١٨٤٦ حول علاقة الشورى بديوان الخديوى، وص /٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٢٣، ٣٤ فى ٣ ذى القعدة ١٣/١٢٦٣ أكتوبر ١٨٤٧ حول الخلافات مع المدارس حول أفضل طريقة لإدراة مدرسة قصر العينى الطبية.

١٠٢- ص /٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٢٠ ص ١٠٦ -١٠٧، فى ربيع الأول ١٢٦٣ ٢٠ فبراير ١٨٤٧.

١٠٣- راجع على سبيل المثال الخطاب الذى يشتكى فيه من تقرير نشرته الوقائع ذكرت فيه أن بقرة فى قوية فى مصر العليا وضعت عجلا برأس إنسان وقال إن هذا التقرير كان يجب أن يوقف نشره لما يحدثه من بلبلة. وشرح أن هذا هوالسبب فى اتهام رجال وسيدات . واتهم نائب حاكم مصر العليا الذى " لوكان يصدق هذه الإشاعات لابد من إيقافه" ص /٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ٩٤، ص ١٨٢، فى ١٨ جمادى الثانى - ٤ يونيو ١٨٤٧.

١٠٤ - ص /٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٤٥ ص ٤٤ فى ٧ ذى القعدة ١٢٦٣ - ١٦ نوفمبر ١٨٤٧.

١٠٥- نذكر أن أول مجموعة من الطالبات كن من العبيد السود.

١٠٦- ل/٢/٦/٢ (ظبطية مصر) رقم ١٩٩ ،ص ١٧٦ -١٧٨- فى٢٢ ذى القعدة ١٢٩٤-٢٨ نوفمبر ١٨٧٧.

١٠٧- ص / ١٢١/١٠/٧ (مجلس الاحكام رقم ٤٤١)- رقم ٤٤١ فى ٢٣ ذى القعدة ١٢٩٥ ١٩ نوفمبر ١٨٧٨.

١٠٨- ص/٣/١٢٢/٦ (جهادية رقم ٤٤٤) وثيقة ١٣٣ ،ص ٢٥ فى ٢٨ ذى القعدة ١٢٧٣- ٢١ يوليو ١٨٥٧.

١٠٩- ل/٢/٣١/١ (ظبطية مصر) وثيقة رقم ٢٨٢-ص ٦٧- فى ٨ رمضان ١٢٩٦ - ٢٦ أغسطس ١٨٧٩.

١١٠- راجع المرسلات بين قسم شرطة القاهرة "ضابط بيه" والشورى حول شكاوى رجال الدين حول تأخير الدفن أثناء وباء الكوليرا عام ١٨٤٨، ومسئولية الحكيمات ص/٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٢٠٦ ، ص ٢٢٢ فى ٢٦ شعبان ١٢٦٤ ٢٨ يوليو ١٨٤٨ ومن الشورى إلى " ظابط بية ص /٣/٢٠٦/٣ (جهادية رقم ٤٤١) وثيقة رقم ١١٥١ص ١٢١ فى ٢٩ شعبان ١٢٦٤- ٣١ يوليو ١٨٤٨ من ظابط بية إلى الشورى، وص /٣/١٢٢/٤ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٢١٤، ص ٢٢٦ ى ٢٩ شعبان ١٢٦٤ - ٣١ يوليو ١٨٤٨ ردا على الخطاب السابق.

١١١- ص/١٠/٧/٨ (مجلس الأحكام رقم ٦٧٠) رقم ٧٤، ص ١٢٥-١٢٧ - فى ١١ ربيع الأول ١٢٧٦- ٨ أكتوبر ١٨٥٩.

١١٢- ل/٦/٢/٣ (ظبطية مصـر) رقم ٢٥١، ص ١٩٦-١٩٩ فى ١ ربيع الأول ١٢٩٥ - ٥ مارس ١٨٧٨.

١١٣- ل/٦/٢/٣ (ظبطية مصر) رقم ٢٢١،ص ٢٠٠-٢٠١، فى ٢٦ ذى القعدة ١٢٩٤ - ٣ ديسمبر ١٨٧٧.

١١٤- ل/٦/٢/٣ (ظبطيـة مصـر) رقم ١٠٧، ص ٨٣-٨٤ فى ٢٤ محـرم ١٢٩٥- ٢٨ يناير ١٨٧٨.

١١٥- ص/١٠/٧/١٨ (مـجلس الأحكام) رقـم ٥٥٦، ص ١٨١ -١٨٢- فى ٢٤ رمضـان ١٢٨٠ - ٢ مـارس ١٨٦٤- (إبلخـانة تعنى الطاحـونة، ولكن فى القـرن التاسع عشر فى القاهرة كـان يشـار إلـى سـجن النساء بـالإبلخانة. وكان مقرة بولاق. راجـع ص /١٠/٧/٣ (مجلس الأ

حكام ٦٦٥) رقم ٣٢٦،ص ٤١ فى ١٧ ربيع الثانى ١٢٧٥ - ٢٤ نوفمبر ١٨٥٨.

١١٦- ص/١٠/٧/١٨ (مـجلس الأحكام) رقـم ٤١٠، ص ١٠٠ -١٠١، فى ٤ شـعبان ١٢٨٠ -١٤ يناير ١٨٦٤.

١١٧- راجع خطاب التفتيش أى ديوان الخديوى الذى يوضح ذلك:م /٥/١ لتفتيش صـحـة المحروسـة رقـم ١٦٣) وثيـقـة رقم ١ ،ص ١فى ٥ ذى القـعـدة ١٢٦٦ -١٢ سبتمبر ١٨٥٠.

١١٨- هناك أمـثلة كثيـرة لطلبات الزواج، راجع مـثلاً ص/٣/١٢٢/٢ (جـهـادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ٩٥،ص ٩٠ فى ٤ صفر ١٢٦٣ -٢٢ يناير ١٨٤٧.

١١٩ - ص /٣/١٢٢/٤ (جـهـادية رقم ٤٤٠) وثـيـقـة رقم ٢١٢، ص ١٩٥ فى ٢٧ رجب ١٢٦٤ ٢٩ يونيو ١٨٤٨.

١٢٠- ص/٣/١٢٢/٢ (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٢١ ، ص ١٢٤، ص ١٢٤ فى ١٣ ربيع الثانى ١٢٦٣ - ٣١ مارس ١٨٤٧.

١٢١- المرجع السـابق ، وثيقـة رقم ١٢٨ ص ١٣٨و١٤٦ فى ٧ جمـادى الأولـى ١٢٦٣ -٢٣ إبريل ١٨٤٧.

دموع عائشة التيمورية ونقد الخطاب الحداثى والنسوى بمصر فى القرن التاسع عشر

عائشة التيمورية فى الخطاب النسوى والحداثى

ميرفت حاتم

ترجمة: آمال مظهر

يعلق الكتاب المهتمون بالكتابات النسوية وكذلك مؤرخو الحداثه أهمية اجتماعية لظهور عائشة التيمورية بصفتها إحدى الشاعرات الرائدات فى مصر إبان القرن التاسع عشر، وقد وصفتها فى زيارة إحدى الكاتبات المهتمات بالأمور النسوية بأنها " طليعه اليقظه النسوية". وكذلك فلقد أطلق عليها المؤرخون الحداثيون وصفا مشابها بقوله إنها إحدى طلائع النهضة الاجتماعية والأدبية فى عصر الخديوى إسماعيل.

وعلى نفس نهج هؤلاء الكتاب الأوائل فلقد درج المنظرون المعاصرون على ضم عائشة التيمورية فى مناقشتهم الخاصة بوضع المرأة المتغير فى مصر إبان القرن التاسع عشر. فبينما سلط الجميع الضوء على نفس المجموعة من الحقائق الخاصة بسيرتهم، إلا أنهم أقاموا روايات مختلفة خاصة بأصل ومغزى الاختلاف فى الوظائف أو الدور الذى يؤديه كل نوع " جنس" أثناء هذه الفترة. ولنأخذ على سبيل المثال الصيغة الحداثة الآتيه الخاصة بحياة عائشة التيمورية.

" كتبت كل من عائشة التيمورية و ورده اليازجى ونشرت الشعر والأقصوصات فى آواخرا القرن التاسع عشر. نشأت كل منهما فى عائلة متحررة وكان أب كل منهما يرعى تعليمهما، وكان هؤلاء الرجال الذين لم يلتفتوا إلى القوانين التى تحكم كل نوع ،اعترضوا على محاولات زوجاتهم لتربية بنات يتقن أعمال الإبرة أكثر من إتقان الكتابة. أحضر هذان الرجلان مدرسين خصوصيين وقاموا بتشجيع الاتجاهات الأدبية لدى بناتهما. وفى البيئة هذه استطاعت الفتاتان أن تنظورا وأن يعبرا عن وجهات نظر بديلة" مختلفة" خاصة بمجتمعها حتى حان الوقت للزواج وبعدها (ومن ثم) أصبح من المتوقع منهما أن يطيعا أحكام المجتمع ".

فى القطعة السابعة تقدم الكاتبتان عائشة التيمورية على أنها نتاج لعائلة متحررة حديثة حيث قام والدها. بتشجيع تعليم المرأة. فقد قام الأب بعدم الالتفات (الاهتمام) أو الثورة على القواعد الذكورية السائدة التى تفرق بين النوعين، اعترض على رغبة زوجته المحافظة لكى تنشىء ابنتها وهى تجيد أعمال الأبرة، وليس القلم. ولم يقم فقط بتشجيع ابنته على تحقيق أحلامها ولكنه قام باستحضار مدرسين خصوصيين لكى يقوموا بمساعدتها وإرشادها فى دراستها الأدبية.

وكنتيجة لذلك نمت لدى عائشة التيمورية رؤية غير تقليدية خاصة بمجتمعها على الأقل حتى تزوجت.

وفى صيغة حدايثة نسوية آخرى تظهر إشارة لعائشة التيمورية كجزء من التاريخ السياسى والاجتماعى الخاص بالطبقات العليا والحاكمة. والقطعة التالية تعطينا ملخصاً جيداً لهذه الحجة.

" كان لاتساع الأفق فيما يختص بتعليم النساء مواضيع أوربية أثر كبير فى تصرفات الطبقات العليا. فلقد تلقت بنات محمد على وكذلك حاشيتهم التعليم على يد مدرسين أوربيين بالإضافة إلى التعليم التقليدى للغة العربية والدين. واقتفت العائلات من الطبقة العليا أثرهم بالرغم من أن استقدام المدرسين لتدريس البنات كان من الواضح أنه يتم بطريقة متقطعة وليس بطريقة روتينية. عائشة تيمورية (١٨٤٠-١٩٠٢) وهى شاعرة مجيدة (مميزة) تنتمى للطبقة العليا المصرية ذات الأصول التركية نالت قسطاً من التعليم بالرغم من معارضة أمها بفضل إصرارها الشخصى ومساندة أبيها لها".

وهنا يظهر تطلع (اهتمام) النساء لدراسة مواضيع أوروبية على أنه مفتاح فيما يختص بالأدوار المنوطة بكل جنس (نوع) داخل الطبقة العليا. كان لتقلد مقاليد الحكم من قبل حاكم يسعى للتحديث وكذلك وجود نخبة (صفوة) مستنيرة على مقربة منه أعطت مساندة للتقليد الهام الخاص باستخدام الأوروبيين بالإضافة إلى مدرسين محليين لتدريس بناتهم. وبطريقة غير منتظمة، قامت عاملات الطبقات العليا باقتفاء أثرهم (تقليدهم). وفى مناقشة كيف أصبحت عائشة تيمورية شاعرة متميزة ليؤكد من جديد معارضة أمها ومساندة أبيها لها. وخلافا للصيغة الحداثية التى تؤكد على تصميمها الكامل بفضل عائلتها المتحررة، فأن فى الصيغة الثانية فإن تصميم عائشة النابع من ذاتها هو الذى يتم التأكيد عليه ونتيجة لذلك بروز قصة أكثر نسوية حيث تؤكد على وجودها كعامل مؤثر فى مناقشة آليات التحول الاجتماعى.

وفى الصيغ المتناثرة تظهر عملية التحديث التى تمت فى مصر فى القرن التاسع عشر على إنها عملية تطابق (تماثل) ظهور جيل الرواد (الآباء) المستنيرين حيث قاموا

بعملية تحديث للصفوة المنتمية للطبقة العليا وكذلك للعلائلات المتحررة. كان هؤلاء هم الشخصيات المحورية فى سيرة عائشة التيمورية ولقد تبوأت مكانتها من الشهرة بفضل تشجيعهم، وليس بالرغم من تشجيعهم. وتعرف الحداثة على أنها رفض لدور النساء الأنثوى والمنزلى وكذلك تشجيع تعليم النساء ومن المحتمل أن تكن النساء قد قمن بتنفيذ الأدوار المنوطة بهم كجنس وبذلك تزايدت اختياراتهم. وكانت النسوة اللائى رفضنى (ثرن ضد) الأدوار المنزلية التقليدية للقديمة، مثل عائشة وهى مازالت صغيرة يمثلن إدوات التغيير، بينما كانت هؤلاء اللاتى لم يفعلن ذلك، مثل والدتها، يمثلن المعارضة التقليدية .

وفيما عدا سيرة حياة عائشة التيمورية التى كتبتها مى زيادة واهتمت بجميع تفاصيلها فإن معظم المناقشات الخاصة بحياة عائشة تيمورية تتركز حول تجارب الطفولة الخاصة بها وهذه المناقشات من الجلى أنها تتسم بعدم تناول حياة عائشة وهى فى طور البلوغ (الرشد) وكيف استطاعت أن توفق بين الأدوار الخاصة بها كأم وزوجة وبين اهتماماتها الجديدة، وكذلك التضحيات التى كان عليها أن تقدم عليها لكى تؤكد مكانتها لشاعرة متميزة تغفل معظم الروايات أيام طفولتها ومساندة أبيها لرغبتها فى النهل من منهل التعليم والتثقيف الأدبي إلى بزوغ نجمها كشاعرة متميزة في السنوات التالية.

وبهذا الإغفال فإن الكتاب عادة ما يؤكدون على إيمانهم باستمرار الحداثة المصرية وكذلك الصفوة المستنيرة دون مناقشة التفاصيل المعينة التى ساهمت فى بروزها كشاعرة ناضجة بعد ذلك بعقدين من الزمان، وطبقا لهذه الرواية، فإن تمرد عائشة تيمور ضد التقاليد وذلك باعتناقها الأفكار الحديثة قد كوفىء عن طريق الاعتراف والتقدير واسع المدى والمحصلة فى النهاية أن القارىء يميل إلى اعتقاد أن الحداثة قد أوفت بعهدها لمن كانوا فى حمايتها .

وفيما يلى أود أن أعرض قراءة مختلفة لتجارب عائشة تيمورية وهى قراءة قائمة على مناقشة متوازنة وإعادة صياغة لتجاربها فى مرحلة الطفولة، وهى طبقا للخطاب النسوى والحداثى تجارب ساهمت بقدر عظيم فى تطورها كشاعرة وبالإضافة إلى ذلك، فإننى أود أن أناقش هذه التجارب التى مرت بها أثناء فترة البلوغ والفتوح وهى تجارب لايتعرض لها الخطاب النسوى الحداثى وهى تجارب تؤكد على الأدوار الهامة التى لعبتها توحيده ابنه عائشة تيمور وكذلك دور المعلمات من النساء اللائى ساعدن عائشة وبعدئذ" قمن بإتمام تدريبها فى مجال الأدب، وهى تجارب كانت حاسمة لصعودها للقمة وفى هذه القراءة الجديدة، إقوم بدحض حجج الروايات الذكورية المهيمنة والتى

تؤكد على سلطة الرجال ولا تلقى إلا قدار يسيرا أو لا تلقى بالاً مطلقا بالإسهامات التي قامت بها النساء في بدء ودعم التغيير في الأدوار المنوطة (المرتبطة) بالجنس أو النوع، وأقوم بإرساء القواعد لخطاب مختلف يتعلق بمعنى التغيير بالنسبة للنساء، وفي الخلاصة أقوم بمناقشة كيف تساعدنا هذه القراءة المختلفة على (فهم لماذا كانت الأدوار الجديدة التي قامت عائشة تيمور باعتناقها تمثل إشكالية ألقت النساء في حيرة وصراع.

نحو مركزية القراءة الذكورية..

لتجارب عائشة في فترة الطفولة:

ولدت عائشة تيمور في ١٨٤٠ في عائلة ارستقراطية غنية اتسمت بتقاليدها توفير تعليم خاص لبناتها من الإناث. في اوائل القرن التاسع عشر حضر أجداد والدها الذين ينحدرون من أصول تركية وكردية حيث أكدوا ذواتهم وأسسوا ثروتهم كعسكريين وموظفين .

وبصفتهم أعضاء أتراك في الطبقة البيووقرطية فأنهم أصبحوا أعضاء في الأرستقراطية المصرية. كانت والدة عائشة تيمور جارية قوقازية تم عتقها، وحتى عام ١٨٧٧ وهو العام الذي تم فيه إلغاء الرق، فقد قام الكثير من الطبقة الاستقراطية المصرية بالزواج من جواري قوقازيات بيض للمحافظة على أصولهم العرقية المميزة .

وكانت هؤلاء الجواري يتم عتقهم بمجرد حملهن من أسيادهن.

كانت عائشة كبرى ثلاث فتيات أنجبتهم والدتها من والد عائشة إسماعيل تيمور. كما كان لها أخ ولدُ بعدئذ بفترة طويلة قبل موت أبيه بعام واحد في ١٨٧٢. وكنتيجة لذلك فإن الفتيات الصغيرات كن يشغلن " المنزل بطريقة غير عادية. وفي البداية وفي عدم وجود أبناء ذكور، فإن والد عائشة كان مشغولا ومنهمكا في أمور بناته. ولم يكن فقط على دراية باهتماماتهن المختلفة، ولكنه في النهاية قام بدور هام في صراع عائشة مع أمها لإضافة التدريب الأدبي لقائمة أعمال الأشغال النسوية والتي تعلمتها كفتاة صغيرة.وفيما يلي وصف عائشة لهذا الصراع:

لما تهيأ العقل للترقي وبلغ الفهم درجة التلقي، تقدمت إلى ربة الحنان والعفاف وذخيرة المعرفة والاتحاف والدتي تغمدها الله بالرحمة والغفران بأدوات التطريز والنسيج وصارت تجد في تعليمي وتجتهد في تفطيني وتفهيمي، وأنا لا أستطيع التلقي ولا أقبل في حرفة النساء الترقي. وكنت أخر منها فرار الصيد من الشباك واتهافت على حضور محافل الكتاب بدون ارتباك فأجد في صرير القلم في القرطاس أشهى نغمة.

وأتحقق أن اللحاق بهذه الطائفة أوفى نعمة. وكنت ألتمس من شوقى فى قطع القراطيس وصفار الأقلام. وأعتكف منفرده عن الأنام. وأقلد الكتاب فى التحرير لابتهج بسماع هذا الصرير. فتأتى والدتى وتعنفنى بالتكدير والتهدير فلم إزد لا نفورا، وعن صفة التطريز قصوراً.

فى القطعة السابقة، تصف عائشة نوعان من التعليم المرتبط بالجنس / النوع التى تعرضت لهما كفتاة صغيرة. قامت أم عائشة بمهمة تعريفها بالأعمال النسوية مثل التطريز والنسيج ومن خلالهما تعلمت الفتيات النظام والتركيز فى مرحلة الطفولة. وحيث إن عائشة لم تبد إلا اهتماما ضئيلا و مهارة قليلة فى هذا النوع من التعليم الذى كان ينظر إليه اجتماعيا باكبار اقدام من قبل طبقتها فإن الصراع تفجر بين الأم والإبنه.

وكان سبب عدم اهتمامها بالأشغال النسوية تفرغها فى سن صغيرة لنوع آخر من التعليم. توضح تجارب عائشة أن التفرقة بين الجنسين فى العائلات المنتمية للطبقة العليا لم تبدأ إلا بعد ان يبلغ الأطفال سنا أكبر. اختلطت عائشة بحرية فى سن التاسعة أو العاشرة برجال سواء ينتمون للعائلة أو من خارجها فى الندوات الأدبية التى كانت تقام فى منزل إبيها. وارتبط هذا النوع من التعليم بالذكورة وكان يتصف بكونه أكثر سحراً وكان رسميا وأدبيا وعندما نما اهتمامها بهذا النوع من التعليم تم إفهامها أن التطريز والنسيج هى المهارات الهامة التى كان من المتوقع من الفتيات الأرستقراطيات أن يكتسبنها، بينما لم يكن هذا هو الحال بالنسبة للقراءة والكتابة.

وبما أن الصراع مع أمها حول عدم الاهتمام بالتعليم النسوى فإن إياها أصبح طرفا فى الصراع وكان لهذا الأمر مغزاه الهام لاختيار (تخطيط) ما سوف تدرسه ابنتاه الأخرتين. كانت المباحثات بين الأم والإبنة من ناحية والزوجة والزوج من ناحية أخرى والخاص بما يجب القيام به (عمله) تعطى وصفا متشعباً حول كيفية مناقشة الزوج والزوجة للتغيير فى القواعد الأبوية الخاصة بنظام التفرقة بين الجنسين. وفيما يلى وصف عائشة لهذه العملية.

وبالرغم مما كان متأصلا فى نفسى من الميل إلى تحصل المعارف من جهة والحصول على رضى والدتى من جهة أخرى، فإن نفسى ما برحت نافرة من المشاغل النسوية. وكان من دأبى أن أخرج – دائما– الى قاعة منزلنا (السلاملك) فأمر بمن يوجد هناك من الكتاب لأصغى إلى تعماتهم المظر به، ولكن أمى – *اقرها الله* فى رياض الفراديس – كانت تتأذى من عملى هذا، فتقابلنى عليه بالتعنت والتهديد والإنذار والوعيد، وتجنح أحيانا إلى الوعود اللطيفة والترغيب بالحلى والحلل الطريفة، أما أبى–

رحمه الله- فكان يخاطبها بمعنى قول الشاعر التركى.

إن القلب لايهتدى بالقوة إلى الطريق المطلوب

قلا تجعل النفس معذبة فى يد اقتدارك

فاحذرى من أن تكسرى قلب هذه الصغيرة وأن تثلمى بالعنف طهره، ومادامت ابنتنا مياله بطبعها إلى المحابر والأوراق فلا تقفى فى سبيل ميلها ورغبتها. وتعالى نتقاسم بنتينا فخذى "عفت وأعطينى عصمت" (اسم آخر كان يطلق على عائشة) وإذا كانت لى من عصمت كاتبة وشاعرة فسيكون ذلك مجلية الرحمة لى بعد ممأتى.

ثم وجه خطابه إلى قائلا: تعالى إلى ياعصمت ومنذ غد سآتيك بأستاذين يعلمانك التركية والفارسية والفقه ونحو اللغة العربية. فاجتهدى فى دروسك واتبعى ما أرشدك إليه، واحذرى من أن أقف موقف الخجل أمام أمك .

فى هذا الوصف لاتتسق تصرفات كل من الأم والإبنه مع الشخصية الوديعة أو المستسلمة التى تميز الشخصية النسائية التقليدية. فقد قاومت الإبنه محاولات أمها لتدريبها وإدماجها اجتماعيا فى دورها النسوى، وبطريقة مماثلة لم تستسلم الأم لرغبات الأب ومن الواضح أن الأب (رب العائلة) لم يمارس سلطة مستبدة على زوجته وأولاده .

وبدلا من ذلك فلقد تناقش مع زوجته وابنته فى محاولة لإيجاد حل يتضح من هذا التقرير أن الإقناع والموافقة كانت أساليب مجدية أكثر لإدارة شئون البيت، وحيث أن الكاتبات النسويات وكذلك المؤرخين الحداثيين ضخموا من شأن معارضة الأم للتغيير وكذلك مساندة الأب له، فإنه من المهم أن نحلل بدقة دوافع الأم والأب فى هذا الصراع الآخذ فى التكشف شيئا فشيئاً. أولا، بالرغم من الصراع بين الأم والإبنة لم تلمح عائشة أبدا أن أمها كانت ربة بيت سيئة أو مهملة. ومما يبدو فإن معارضة الأم للتغيير كان مصورة قلق الأم الخاصة فيما يتعلق بامكانية الإبنة فى المستقبل أن تظهر مهارتها النسوية. حيث أن التدريب غير الكافى على هذه المهارات كان كفيلا بإنزال النقد الاجتماعى فى المستقبل على الإبنة والأم. وبينما كان رد فعل الأم لرغبة ابنتها فى إجراء تغيير كان من الواضح أنه رد فعل محتفظ، إلا أنه أوضح فهمها لكيفية عمل النظام الأبوى. وخلافا لفكرة ابنتها الساذجة حول ماهية هذه الشئون (وهى حبها للأدب ورفضها لأعمال التطريز)، فإن معارضة الأم ممكن فهمها (قراءاتها) على أنها اعتراف بأن التغيير الذى كانت الإبنة ترغب فيه كان يحتاج لموافقة الأب وإلا، فإن تمرد الإبنة، بغض النظر عن مكانتها، ممكن الرد عليه بغلظة وبقسوة سواء من جهة الأب أو

من الدوائر الاجتماعية القريبة جدا من العائلة. وفى محاولتها لإثناء ابنتها، فإنه من الممكن فهم (قراءة) عملها هذا على أنه حماية لها من الطرفين وكذلك اختيار رغبة الأب للاستمرارفى هذا التغيير.

بينما كانت عملية التأهيل الاجتماعى الخاص بالفتيات الصغيرات هى من الواضح أنها مسئولية الأم وعدم تدخل الأب عادة بين الأم والإبنة، كان فشل الأم فى استخدام أساليب مختلفة من نهر مختلفة وقمع. كان بمثابة دعوة صريحة للأب لكى يحدد مايجب القيام به حيال هذا التطور غير المتوقع. وكرد فعل، فإنه بدأ فى مشاركة زوجته فى التصرف الحكيم لإدخال تغييرات محددة فى بعض القواعد وذلك للمحافظة على القواعد الأكثر أهمية. وعندما فشلت الإجراءات القمعية كان من رأى الأب أنه من المهم بمكان التقليل إلى أدنى حد من التأثير المدمر لتمرد ابنتهم. وعندما قاموا بعمل استثناء لحالتها فإنهم بذلك كانوا ينشدون التأكد من المحافظة على " عفافها وشرفها" وأن عملية التأهيل الاجتماعى الخاص بابنتيهما الأخرتين سوف تستمر كما خططا لهما .

وفى رواية عائشة يبدو أن الأب كان فتخوفاً من أن تؤدى المواجهة الطويلة بين الإبنة والأم إلى عواقب وخيمة أكثر خطورة من تعليم ابنته . وقال صراحة لزوجته إنها بمعاملتها الجافة مع الاهتمامات غير المعتادة لابنتها فإنها قد تؤدى بها إلى تحدى أخطر للقواعد بمعنى أنها قد تقوم بعمل من شأنه أن يلوث عفافها و شرفها. وكان هذا يمثل تخوفا مفزعا فإن تمرد صغير قد يتصاعد ليصل إلى نقطة خطيرة وهى الثورة على القواعد الأبوية. وكرد فعل اقترح الأب أن عليهم الموافقة على التغيير الأكثر تقبلا، وبهذه الطريقة فإنهم يتجنبون التغيير الأكثر خطورة.

لم يلق معظم المحللين إلا قدراً يسيرا من الاهتمام لإسهام الأم فى نجاح عائشة فى محاولاتها الجديدة. كان من الممكن أن تؤدى معارضة الأم المستمرة أو رفضها إلى تدمير محاولات الأب والإبنة لاستكمال هذا النوع الجديد من التعليم الذى كان يستغرق كل وقتها ولم يرد ذكر سواء لمعارضة أو رفض الأم فى رواية عائشة وقد يسرت رغبة الأم فى السير قدما بالتغيير لكى تستكمل عائشة دراستها الجديدة ووضع نهاية لمرحلة التمرد بدون إثارة أى تحدٍ آخر للسلطة الأبوية القائمة. وفى المفاوضات التى تناولت تغيير القواعد النسائية معٍ زوجته، أشار والد عائشة إلى مبدأ إسلامى يرجع إلى القرن التاسع عشر مفاده أن تعليم المرء لابنته جزاءه رحمة الله بعد الموت. وهنا يظهر الإسلام مشجعا الأهل لتعليم بناتهم. من الواضح أيضا أن الكاتبات لم يمثلن ظاهرة مجهولة فى المجتمع المصرى فى هذا الوقت. كانت هناك على الأقل ثلاث أديبات مشهورات عملن كمعلمات أو شاعرات.

وقد طلبت عائشة وهى فى طور النضوج من بعض منهن أن يعلمنها عروض الشعر و قواعد اللغة العربية. ومن الطريف أن الأب كلف مدرسان من الذكور لتعليم ابنته التركية والفارسية والفقة أخيرا قواعد اللغة العربية .

وهذا التدرج فى الأهمية التى أعطت للغات المختلفة كانت تمثل كل من المبدأ الأصيل القديم المرتبط بالتعليم داخل الأرستقراطية وكذلك التاريخ الخاص لعائلة تيمور.

كانت اللغة التركية سواء كلغة حديث أو كلغة مكتوبة هى المستخدمة من قبل الأرستقراطية، وأضيفت اللغة الفارسية بسبب أصول الأب الكردية. أما اللغة العربية فكان من المتعين تعليمها كلغة ثالثة .

كان استخدام الأب لمعلمين من الذكور بدلا من الأناث لمساعدة ابنته فى البرنامج المكثف لتعليمها، والذى قام هو بنفسه بوضعه، تدعم الفكرة (النظرية) القائلة بمرونة القواعد القائمة الخاصة بالتفرقة بين الجنسين. فقد استخدمت العائلات مثل عائلة تيمور معلمين ذكور كبار فى السن لكى يتيحوا تعليم آمن لبناتهم. وكان تدريس الفقة يمثل إضافة جديدة لمبدأ التعليم من وجهة النظر الإسلامية والتى أتيحت للبنات المنتجات للطبقة العليا . ومن المحتمل جداً أن هذه الإضافة قد أكدت على تعليم الالتزامات الاجتماعية وكذلك الواجبات الزوجية فى المستقبل لبنات العائلات من الطبقة العليا وقد اتاحت وسائل أخرى مكنت الأب من تثقيف الإبنة اجتماعيا داخل الإطار الأبوى الذى كان يؤكد على عفاف الفتاة وكذلك على القيام بالتزاماتها .

وردّا على مساعدة عائشة فى مجال اهتماماتها الجديدة فلقد طلب الأب منها " أن تجتهد فى دروسها وتطيع تعليماته وتحرص على ألاتسبب له فى أى حرج من جهة والدتها" . وعندما قبلت عائشة ذلك تعهدت أن " تطيعه وأن تعمل كل ما فى وسعها لكى تكسب ثقته وتحقق له أمله " . وحتى لاتفوت على القارىء ما كان يدور فى عقل الأب فلقد مدتنا بمعلومات هامة. عندما بدأت فى القراءة ثم كتابة الشعر العاطفى، كان الأب غالبا ما ينتقدها ولا يشجعها على ذلك.

قائلاً إنها إذا قرأت الكثير من هذا النوع من الشعر فإن ذلك سوف يؤدى إلى إهمالها لدروسها الأخرى" وفى محاولة عملية لتوجيهها إلى طريق آخر، فإنه إشار إلى المبدأ الأدبى العثمانى المعروف أن الشعر الجيد يجب أن يكتب بثلاث لغات .

وإذا لم يحدث هذا، فإنه لا يمكن للإنسان أن يستمتع بقراءة هذا الشعر وفى هذا الاطار (السياق) استخدم الأب هذا المبدأ للإصرار على ضرورة تركيزها على

الجانب اللغوى فى تعليمها على حساب التعبير عن أحاسيسها وهو الأمر غير مرغوب فيه .

ولايتم فهمنا للأدب ودوافعه إلا إذا ركزنا على حقيقة أنه كان لدية ثلاث بنات ولكن لايوجد عنده ابن فى هذه المرحلة. وبوجود ابنة عندها الاهتمام فيما كان من الممكن أن يكون التعليم المناسب للابن الذكر فإنه من الممكن أن يكون الأب قد وجد أن هذا يمثل له السلوى فى هذا التحول غير المتوقع للأحداث، ومن المرجح جدا أن الأم قد لاحظت تشوق زوجها لكى يكون له ابن فى مساندته لتعليم ابنته عائشة. كان الاهتمام الذى أولاه الأب لعائشة واستخدامه للموارد المالية الخاصة بالعائلة لكى يتيح لها تعليما أدبياً يرسخ وضعها كبديل عن الابن. وفيما يخص صفات الأب التحررية أو النسوية فإن أى ادعاء بامتلاكة هذه الخصائص يمكن دحضه بسهولة وذلك بمساندته للتعليم النسوى التقليدى الذى منحه لابنته الثانية عضات. وفى مناقشلته مع زوجته فأنهاقترح أن تستكمل تدريب عفاف فى المهارات النسوية التقليدية بينما أتاح لعائشة تعليما أدبيا . ويتضح من هذا الإجراء أنه لم يكن معارضا للتسليم النسوى التقليدى و/ أو لم يكن ملتزماً بصورة خاصة بإتاحة تعليم مختلف لكل بناته لم تواجهه أى مشكلة فيما يخص أعطاء عفت تعليما نسويا تقليديا، ولم يصر على أن تسير على درب أختها (تنهج نفس نهج اختها) ولم يكن هذا يمثل أسلوبا تفاوضياً استخدمه لكى يقنع زوجته أن تستمر. فلقد كان تمرد عائشة هو الذى أثار القضية، وقبل هذا الموقف لا يوجد أى دليل لمساندته بإعطاء بناته تعليما غير تقليدى. عندما ظهر تمرد عائشة اشار هذا دهشة الأب والأم. وعندما تدخل الأب كان ذلك من منطلق تخوفه أن ذلك من شأنه أن يتصاعد لأمور أكثر خطورة وكرد فعل لذلك فأنه ابتكر استراتيجية عملية موضحا أنه غير ملزم بأن يعطى بناته الاخريات هذا التعليم الأدبى. وباختصار فإنه لم يكن مناديا بفكرة إعطاء أدوار جديدة مرتبطة بالنوع لبناته، فلقد قام بفصل تعليم عائشة عن تعليم الآخريات وبذلك فلقد أشبع بعضا من احتياجاته النفسية وكذلك احتياجات إحدى بناته واحتياجات زوجته. فى إعادة الصياغة المذكور آنفا فإن الدوافع المتشابكة للأب والأم تعطينا تفسيرا بديلا كيف تمت المفاوضات فيما يخص التغيير فى التعريف الاجتماعى للأنوثة والذى تم تمثيله بتعليم عائشة الجديد . وفى محاولة منا لتفهم الصرا ع الذى نشأ بداية بين الأم والأبنة يجب ألا تفعل مجهود الأم، والتى كانت جارية فى السابق، أن تحمى ابنتها من النقد واستهجان المجتمع لها .ويجب أيضا ألا نغفل أهمية تعاون الأم ومساندتها فى سعى عائشة الناجح لاهتماماتها الأدبية. وكان هذا بالإضافة إلى مساندة الأب المختلفة لتعليم ابنته و هى مساندة منبعها تخوفه أن يكون موقفها تمهيدا لتمرد أكثر خطور ة وهو ما يفسر كيف أن التحول تم فى إطار الأنماط الأبوية .

وفى هذا الزمن لم يكن لإتاحة هذا النوع الجديد من التعليم للفتيات الصغيرات أى مغزى مما يؤوله النسويون الحداثيون والمؤرخون. وبالرغم أن عائشة قد أبلت بلاء حسنا فى دراستها الأدبية، الا أن هذه المرحلة، بتجاربها الفريدة لفتاة أرستقراطية صغيرة، انتهت بزواجها بعد ذلك بعدة سنوات، وبزواجها وتحملها مسئولياتها الزوجية و رعاية أطفال جعلت من العسير أن تستكمل اهتماماتها الأدبية. وبدخولها تلك المرحلة الجديدة من حياتها أنهت تحديها المتواضع البسيط للقواعد الأبوية فيما يختص بما يجب على الفتيات الصغيرات أن يتعلمنه وما لايجب أن يتعلمنه.

قراءة نسوية لمرحلة النضج عند عائشة

كسر الصمت حول مساهمة النساء فى التغيير

كانت المرحلة الثانية فى صراع عائشة تيمور ضد القواعد الأبوية السائدة فى أيامها تسهم بضرورة لاتقل أهمية عن سابقتها وهى التوفيق بين طموحاتها الأدبية ومسئولياتها كأم وزوجة بعد أن بلغت مبلغ. النضج انتهت مرحلة تعليمها كطفلة عندما تزوجت فى سن صغيرة وبالزواج أصبحت لديها مسئوليات الزوجة والأم. ولمدة العقد التالى لم يختلف تاريخ عائشة الشخصى أو الأسرى كثيرا عن نظيراتها. ليس من الواضح عدد الأطفال الذين رزقت بهم. تتناول اثنين من أولادها الذين كانت مرتبطة بهما بصفة خاصة: أكبرهم وهى فتاة وأصغرهم وهو الابن. وكان الاثنان يساندانها فى اهتماماتها الأدبية. كان هناك أيضا ابن آخر أطرت عليه فى قصيدة وكذلك كانت هناك ابنة أخرى على الأقل.

من الواضح أن عائشة مرتبطة وفخورة بابنتها الكبرى توحيده التى كانت فتاة متميزة بمقاييس هذا الزمن – وتصفها بقولها.

وتشير القطعة السابقة إلى تعريفين على الأقل ماضى بالأنوثة، و تمثلهما الإبنة والأم. كانت توحيدة تجسد مفهوم أكثر شمولا للأنوثة وهى تسعى بطريقة متساوية فى تعلم اللغات والمهارات النسوية. وعلى العكس من ذلك، كانت عائشة تمثل نوعا من الأبوية تتصف بكونها أكثر ذكورية فى رفضها للأنثوى والمهارات المرتبطة بها. و تحررت تحررا نسبيا من كل ماهو مرتبط بالحياة المنزلية.فى القطعة المذكورة سابقا تشبه اتجاهها للتدريب فى مجال الأدب لخلوة الصوفى أو الزواية. كان هذا مكانا منعزلاً بعيدا عن كل المؤثرات التى قد تلهى الإنسان حيث يكرس الإنسان نفسه للتدبر فى علاقته بخالقه . فى حالة عائشة فإن توحيده خلقت هذا المكان داخل المنزل وذلك بالقضاء على الأشياء التى يمكن أن تحول انتباه أمها داخل المنزل والذى قد تعوق تدريب أمها الأدبى .

وافترضت عائشة الشاعرة كصوفية أنها تحتاج إلى وقت للتأمل الداخلي وكذلك بعض الانفصال عما يدور حولها. وكان هذا يعني أن تمكنها من ادوات الحرفة الأدبية (حرفة الأدب) سوف يتم من خلال كتبها لاختلافها من حيث النوع وذلك من جلال التوقف المؤقت عن مهامها كربة منزل حيال زوجها وأولادها. أدت وفاة زوجها فى هذه الفترة إلى التخلص من مسئولياتها الزوجية كعمل أساسى .

كانت تجارب عائشة سواء أثناء طفولتها أو السنوات الأولى لزواجها تعتمد على افتراض وجود صراع بين اهتماماتها المنزلية وباهتماماتها الأخرى. صور الأنوثة فى حالة صراع وهى التى وضعت دور النساء التقليدى بصفتهن الأساسية كربات منازل ضد الصفة الذكورية المتمثلة فى اهتماماتهن ومهامهن الجديدة. وقدمت هذه التجارب تعريفات قائمة على ثنائية اهتمامات النساء الخاصة والعامة والتى كان من الصعب التوفيق بينهم. امتلأت حياة عائشة بأمثلة على الطبيعة غير التوفيقية لهذه التعريفات ففى سنوات الطفولة تمت تربيتها بصفتها ب لا كإبنة صغيرة تدرس الكتابات الأدبية بدلا من الأعمال النسوية. وبمجرد زواجها تم كبح اهتماماتها الأدبية بواسطة التعريفات الأنثوية للزوجة والأم. وأخيرا فإن رغبتها لاستكمال تدريبها الأدبى اعتمد على نجاحها فى تقسيم مهامها الأنثوية وإحالتها إلى أنثى أخرى وهى ابنتها .

لم يكن من الممكن أن تنجح هؤلاء النساء اللائى لم تتح لهم الإمكانيات أن يدفعن أجرة الخادمات،وحتى اهتمامات توحيدة فى مقتبل حياتها والتى كانت مبعث سعادتها والتى جمعت بين نقيضى المهام الأنثوية والذكورية/ الأدبية فانها لم تعمد لاختيار الزمن أو مرحلة النضوج ونظرا لطموحات أمها الأدبية التى لم يقدر لها التحقيق فقد اصبحت توحيدة مثقلة بالقيود (المهام) المنزلية التى تخلت عنها أمها. وبهذا فقد وضع نهاية لاهتمامات وطموحاتها الأدبية. وبهذا برزت آليه تنافس بين النساء والتى بمقتضاها يمكن أن تحقق بعض النساء اهتماماتهن عن طريق تضحية الأخريات نفس هذه الاحتياجات .

بمقتضى هذا الاتفاق بين الأم والابنة استخدمت عائشة ثلاثة معلمات لمساعدتها لصقل موهبتها الأدبية- بالإضافة إلى المعلمة الأكبر سنا والتى توفيت بعد ستة أشهر جلبت فاطمة الأزهرية وستيتة الطبلاوية لكى يقمن بتدريسها قوا عد اللغة العربية وعروض الشعر العربى. وبإرشادهم بدأت فى كتابة قصائد طويلة وكذلك الشكل الأدبى البسيط الزجل .

من كانت هؤلاء النساء وأى مركز كن يحتللنه فى نظام يتصف بالفصل بين الجنسين والذى وصفة الحداثيون على أنه غير قابل للتغير أو إعطاء النساء الحق فى

التعليم والعمل وهما ما يمثلان المسوغات الثورية للحداثة؟ أما الأولى فكما يظهر من لقبها فأنها تعلمت فى الأزهر وهو أكثر المؤسسات الدينية علما، خلال هذه الفترة كان مسموحا للنساء كبار السن أو المعوقات وخاصة إذا كن كفيفات أن يحضرن دروس الأزهر فى الدين واللغات. استخدم كلا الفريقين من النساء علمهن (وبخاصة فى قواعد اللغة العربية) لكى يعتمدن على أنفسهن فى كسب العيش وقمن بتدريس هذه المواد لنساء أخريات من الطبقة الوسطى والأرستقراطية و هذه إشارة أنه من خلال نظام يفصل بين الجنسين فى هذا الزمن كان ينظر إلى السن المتقدمة والإعاقة الجسدية على أنهما من الخصائص التى تسلب الأنوثة والتى خولت بعض النساء أن يدخلن بيوتا مختلفة وكذلك يسمح لهن بتقلد بعض الوظائف المنوطة بالذكور.

كانت السن المتقدمة والإعاقة تمثل بعض الحماية من محاولات زملائهن الذكور. وغير معروف ما اذا كان الأزهر منح هؤلاء الطالبات نفس الدرجات العلمية كالتى حصل عليها نظرائهن من الرجال .

كانت معلمة عائشة الثانية ماهرة فى عروض الشعر. كان لقبها "الطبلاوية" وهو اسم ينم عن انتمائها للطبقة العاملة ويعنى " آلات النقر" وغير معروف لدينا كيفية اكتسابها المهارات الأدبية – وأخيرا خديجة المغربية والتى كانت معاصرة لعائشة، نافست الشعراء الرجال فى زمنها وتفوقت على نقادها. وصفت هدى شعراوى خديجة المغربية بأنها "قبيحة " وفى حالتها فان "إعاقتها" منحتها قدرا أكبر من الحرية وأتاحت لها دخل بعض الدوائر الأدبية.

وهؤلاء النساء الثلاث العاملات اللائى تناولناهن فى هذا الجزء يمثلن جزءاً من جماعة النساء الموجودة بالفعل فى مجتمع كان يفصل بين الجنسين فى هذا الزمن: وهم نساء لم يكن يقرأن ويكتبن فحسب لكنهن كن أيضا يمتلكن مهارات أدبية/ دينية/ لغوية واللائى استخدمنها لكسب قوتهن فى المضمار العام خارج منازلهن. كانت هؤلاء النساء من الطبقة الوسطى متقدمات عن نظيراتهن الأرستقراطيات، واللائى كن منعزلات فى الحرملك، عندما استطعن أن يثبتن أقدامهم فى المضمار الدينى والأدبى كانت السن المتقدمة أو الإعاقة الجسدية أو الشكل القبيح تساعد فى تفسير اهتماماتهن وتمكنهن من الحصول على الوظائف المنوطة بالذكور بمعنى آخر بدأت مصر فى القرن التاسع عشر فى التفكر فى المعنى المرتبط بالنوع لبعض من هذه الادوار المتغيرة هناك رأى يقول إن النساء اللائى كن يقمن بهذه الأدوار كان ينظر إليهن على أن أنوثتهن مشكوك فيها. وعندما تصبح هؤلاء النساء معلمات أو شاعرات أو فقيهات فى الدين فإن هؤلاء النساء كن يقال لهن أنهن يغامرن بفقدان أنوثتهن وأن يصبحن مسترجلات استمرت

البيئة الاجتماعية فى تأكيد عدم توافق الذكورى مع الأنثوى قامت عائشة بتحدى الأفكار السائدة وهذه الافتراضات. بصفتها زوجة وأم صغيرة (كانت تبلغ حوالى ٣٠ سنة) بالإضافة إلى اهتماماتها الأدبية، كانت، تقوم بهدم الكثير من المفاهيم القديمة الخاصة بقيام النساء بالنشاطات غير المنزلية لم تؤد اهتماماتها الأدبية إلى منحها وسيلة لتقلد وظيفة. فقد كانت تكتب لأن ذلك كان مبعثاً لسرورها ومن أجل أن تحصل على اعتراف عام. من المحتمل جدا أن دخول عائشة للمجال العام خلال الفترة من ١٨٧٢ إلى ١٨٧٨من جراء تأثير الاتجاهات الساعية للتحديث والتى نادى بها الحاكم الجديد، الخديوى إسماعيل (١٨٦٣- ١٨٧٩) خلال فترة حكمه أسرعت خطى عملية التحديث.

وبالتأكيد الواضح على السلوكيات والمبادىء الغربية ظهرت أدوار جديدة .

وقد ترك هذا أثره المزدوج على عائشة، فمن ناحية شجعها ذلك على أن تأخذ دوراً جديداً كمترجمة فى القصر ومن ناحية أخرى ساعدها دورها الجديد بما لديها من معرفة فريدة بالفارسية فى خدمة علاقات مصر بالدول الأخرى فى الشرق الأوسط. وبينما كان هذا الدور الجديد محجوبا عن أعين العامة لأنها كانت تقوم به فى البلاط الملكى، فإنه أتاح لعائشة الخروج من منزلها. ولقد وصفته فى الفقرة التالية يقولها " كانت جلالتها الملكة الأم تقوم بدعوتى للقصر كلما حضر أقارب ملك إيران. كنت أبقى معهم خلال تلك الزيارات وكنت أقوم بالترويح عنهم وكذلك كنت استفسر منهم عن تقاليدهم ومبادئهم الأخلاقية. عملت عائشة خلال تلك الزيارات مترجمة فى القصر ومرافقة للزائرات الإيرانيات من العائلة المالكة.

فبالإضافة إلى الترويح عنهن كانت تسعى لمعرفة قدر أكبر عن ثقافتهم. وكانت فكرة استخدامها لمهارتها اللغوية فى خدمة الخديوى وزواره بالقطع تقليداً جديداً. وأدى ذلك إلى تغيبها المتكرر عن عائلتها وبيتها .

ويفسر هذا كيف أنها لم تلاحظ الاعراض التى تتم على تدهور صحه توحيدة وقد أبقت توحيدة هذه الأعراض سرا حتى لا تشتت فكر أمها فى اهتماماتها الجديدة. لم تفلح محاولات عائشة لإنقاذ توحيدة عندما اكتشفت بعد فوات الأوان مرض ابنتها وبرغم تجنيدها اليائس لأطباء عديدين، توفيت توحيدة فى سن الثامنة عشر .

كان رد فعل عائشة لفقدان ابنتها يتسم بكونه غريبا ومظهرا لبعض الفوائد. فقد قامت بحرق معظم أشعارها بالتركية والعربية وكل أشعارها الفارسية المكتوبة خلال تلك الفترة. وفسرت ذلك بأنها وجدت تلك الأشعار الفارسية فى حافظة أوراق توحيدة وأنها قامت بحرقهم لكى تعكس (تصور) حرقة قلبها على هذا الفقدان. وقد تكون أيضاً

تصرفت من منطلق اكتشاف لاشعورى أن ترددها على القصر الملكى لمرافقة الزائرات الإيرانيات من العائلة المالكى كان السبب فى إبعداها عن بيتها وبذلك تأخر اكتشافها لصحة توحيدة المعتلة. وبتدمير معظم كتاباتها الشعرية فإنها استمرت فى البكاء المستمر على ابنتها لمدة سبع سنوات مما أدى إلى التأثير على بصرها وتأثرها بمرض فى العين. وخلال تلك الفترة كان الشعر الوحيد الذى قامت بكتابته عبارة عن قصيدة رثاء طويلة لذكرى ابنتها .

يبدو أن بكاءها على ابنتها كان يمثل نوعا من الاعتراف أن حياة ابنتها هى الثمن الذى دفعته عندما سلكت النهج الذكورى فى دراسة الأدب وكذلك بتقلدها المنصب الجديد كمترجمة فى القصر. وفى كلتا الوظيفتين لم يكن هناك مجال المسئوليتها كأم وكذلك اعتماد ابنتها عليها فى رعايتها. أدى موت توحيدة إلى تفجر الصراع القاتل بين دور الأنثى التقليدى (وهو دور الأنثى الأساسى تجاه أولادها وبين كتابة الأدب والعمل العام خارج المنزل افترض أن الرجال لم يكونوا مشتركين فى رعاية الآخرين. أدى تدريبتها كشاعر (ذكر) إلى اهتمامات غير منزلية خارج بيتها وبذلك فإن عائشة كان عليها أن تعزل نفسها عن وظيفة الأمومة كشاغلها الأول أبرزت وفاة توحيدة على الثمن الإنسانى لهذه القرارات والنشاطات.وأدى ذلك لشعور هائل بالذنب والذى كان يمثل رد فعل لتخليها الواضح عن مسئولياتها كأم. ومن اجل أن تصبح عائشة " أما صالحة " فإنه كان يتعين عليها أن تضحى بطموحاتها الأدبية وأن تصنع احتياجاتها الاجتماعية والنفسية فى مرتبة أقل لخدمة الآخرين. وكان هذا سوف يكون اختيارا صعبا عندما نضع فى اعتبارنا معاركها المبكرة والحادة من أجل تحقيق هذه الاهتمامات والأحلام.

وفى الحقيقة فإن أحراق هذه الأشعار التى كتبتها خلال هذه الفترة لم تمثل رفضا للشعر كشعر (فى حد ذاته) ولكنه رفض الصفة الفردية/ الذكورية التى ارتبطت بتعليمها، وهى ما ساهمت بشكل غير مباشر فى وفاة ابنتها. وكجزء من دثائها لابنتها قامت بكتابة مرثية طويلة حيث ربطت بين جوانب شخصيتها كأدبية وأم، حيث أدى الانفصال بين هذين الجانبين إلى عواقب مأساوية. ومن الطريف أن هذه المرثية تمثل شكلاً أدبياً عربياً قديماً يبرز اختلافها النوعى كأنثى (بصفة خاصة ارتباطها العاطفى بالآخرين) بإعطائهن مهارات خاصة فى التعبير عن طريق الشعر عن فقدان الأحباء. كانت الخنساء الشاعرة المسلمة التى عاشت فى الجاهلية وفى صدر الإسلام (القرن السابع) قد كتبت إحدى أشهر المرثيات فى الشعر العربى تبكى موت إخوانها فى المعارك. وقد أرست هذه القصيدة قواعد المرثية كشكل أدبى ذى قيمة من التعبير الأدبى الذى قامت به النساء وقد أبرز دور المرأة الأساس العام فى التعبير عن الحزن عن طريق أشكال محددة. وقد كان هذا التقليد الشعرى الذى استخدمته عائشة عندما حاولت أن تلملم جوانب نفسها الجريحة.

الخلاصة:

إن الخطاب النسوى والحداثى الذى صور عائشة تيمور كمثال للشخصية التقدمية فى مجتمع جديد وكذلك الأدوار الجديدة المرتبطة بالنوع أعطى صياغة أيدلوجية لهذا التغيير. فقد بالغوا فى إبراز أهمية مساندة أبيها لها بينما قدم صورة تتسم بعدم التعاطف لدور أمها، والتزم الصمت فيما يختص بالمساهمات التى قدمتها أمها وابنتها ومعلماتها من النساء لكى تستكمل تعليمها الأدبى والتدرب عليه. وكانت النتيجة صياغة ذكورية، التى غالبا ما قللت من شأن النساء وتجاهلت اسهاماتهن فى إحداث التغيير الاجتماعى والمحافظة عليه.

إن الخطاب المذكور آنفا يتسم بالذكورية بطريقة أخرى. كان التقييم لدورها الجديد كشاعرة ومترجمة فى القصر مبنيا على رفض العمل الأنثوى التقليدى، سواء كان هذا أشغال الإبرة أو المسئوليات كزوجة وأم. فعلى سبيل المثال فإن مناقشاتهم كانت مبنية على افتراض أن التعليم الأدبى أرقى شأنا من أشغال الإبرة (التطرين) وعلى الرغم من ذلك كان من المفهوم أن العمل الأدبى، والذى كان يمثل جزءاً من تعليمها أثناء فترة الطفولة، لن يكون شاغل عائشة أساس. وقد انتهى هذا ببلوغها مرحلة النضج (أى بزواجها) عندما كان من المتوقع منها أن تستأنف دورها الأقل شأنا كزوجة وأم حيث قامت بتلبية متطلبات زوجها وأبنائها. وهنا كان الاختلاف النوعى كأنثى مرتبطا برعاية الأسرة وتفضيل احتياجات الآخرين وفرض حدود واضحة على طموحات المرأة وآمالها (غير المرتبطة بدورها فى الرعاية). كانت نشاطاتها الممثلة فى رعاية الأسرة هى المعترف بها من قبل المجتمع والتى لاقت تقدير منه.

لم يكن من المستغرب أن يثبت الخطاب الحداثى والنسوى الزمن الذى أمضته عائشة بصفتها زوجة وأم تشغلها مسئوليات طوال الوقت. فى الحقيقة إن هذين الخطابين تجاهلا هذه الفترة لمناقشة ظهورها كشاعرة والذى اعتبره كلا الخطابين أهم إنجازاتها. وبسبب تعلم عائشة لرفض الأنثوية خلال ابتدائها فى التعليم الأدبى فى فترة الطفولة، فإنها لم تتردد فى نقل هذه المسئوليات المنزلية إلى ابنتها كوسيلة لكى تعطى نفسها قدرا من الوقت لتحقيق طموحاتها الأدبية. كان فقدان ابنتها الصغيرة بمثابة تذكير لها بالتضحية الإنسانية لهذا الرفض للأنثوية وعمل المرأة كراعية لبيتها كان. حرقها لمعظم أشعارها والذى تلته سبع سنوات من البكاء وندب موت ابنتها يمثل إوانة شديدة للتقليل من دور المرأة فى رعاية الأسرة وكذلك تنمية أدوارها غير المرتبطة بالمنزل وكان هذا أيضا بمثابة اعترافها بالاشتراك فى كليهما.

كان أيضا من الواضح أن التعريفات الاجتماعية لأدوار النساء، سواء القديمة أو الجديدة والمرتبطة بهم كجنس تؤثر فى الوقت ذاته احتياجات الرجال بصفتهم أزواجاً أو آباء وقدمت تجاربهم الاجتماعية كنماذج لكى تتبعها النساء الطموحات.وقد رفع هذا من شأن الذكورية كدور محترم سواء بالنسبة للرجال أو النساء من خلال وضع الابن البديل أو الرجال المحترمين اكتسبت النساء بعض الاعتراف الاجتماعى الذى حصل عليه الرجال.وفى أغلب الأحوال لم تمثل هذه المكاسب المحددة أى تحدى للواقع الاجتماعى الذكورى الذى كان من المتوقع من النساء أن يكن، بصفة أساسية، راعيات ناضجات للرجال والأطفال. لم يترك هذا وقتا كافيا للاهتمامات الأدبية ووضعت قيودا حقيقية على مقدرة النساء للتفوق فى أعمال كان من المفترض أن الرجال الذين لم يقيدوا بالمسئوليات المنزلية بل كانوا يلاقون الرعاية من النساء، هم الأطراف الشرعيون أو التقليديون فيها. وكذلك فلم يشترك الرجال فى النشاطات فى رعاية الأسرة.

من الصعب أن نرى كيف أن هذا النظام قد أعطى المساواة والحرية للنساء. كان منطق هذا النظام (الذى أنكر أهمية دور النساء فى التنشئة والرعاية وأعلى من شأن تجارب الرجال إلى أعلى القمم) يعنى أن النساء كان من الممكن أن يظهرن اهتمامات وخيارات جديدة فقط من خلال التعريفات شديدة الضيق للأدوار الاجتماعية الذكورية والأنماط السلوكية. كن أحراراً فقط فى أن يخترن أن يكن رجالا. وفى حالة قيامهن بهذا الاختيار، كان عليهن إ نكار اختلافهن النوعى والموافقة على استمرار التدنى الاجتماعى.

تصنيع زوجة متعلمة فى إيران

أفصانه نجم آبادى

ترجمة : عبد الحكيم حسان

لا حظت عدة كتابات حديثة عن المرأة فى نهاية القرن فى الشرق الأوسط المكانه المركزية للأمومة والزوجية، وبصفة خاصة تنظيمها عن طريق كتب مقرره فى العلوم المنزلية، فى مناقشات فكرة "المرأة" فى ذلك العصر(١). وسواء قيل إن النساء أنفسهن استخدمن هذا التحديث واخفاء الطابع العلمى لتحسين وضعهن فى المجتمع أو أن العملية حدت واحبطت التوقعات النسائية الممكنة لنهضة المرأة، أو أن اخفاء الطابع العلمى ذاته كان عملية ضبط وتنظيم صنعت أنوثة حديثة فى مقابل الأنوثة التقليدية، فإن هذه الآراء لاتعامل تعاملا صحيحا مع التحولات ذات الدلالة التى مرت بها مفهومات الأمومة والزوجية لكى تنتج هذا الحديث فى المقام الأول.

إذا كانت الحجة المعروفة المؤيدة لتعليم المرأة- وهى أن المرأة المتعلمة هى أم أحسن وزوجة أحسن- تبدو تقليدية جداً، وبالقياس إلى اذواقنا فى أواخر القرن العشرين، تبدو كما لوكانت تأييداً أضافياً للمهن التقليدية للمرأة. فأن هذا الاحباط ربما يكون ناشئا عن عدم الانتباه إلى مدى أهمية التحولات فى "الأمومة"و"الزوجية" التى شكلت مابين السطور فى هذا الجدل (٢)؛وفى النصوص الفارسية أعادت هذه التحولات فى المعنى من المفهومات القديمة إلى المفهومات النمطية الحديثة تشكيل المرأة من " منزل" إلى " مديرة منزل". وقد ارتطبت ارتباطاً وثيقاً بالمناظرات التربوية فى العصور الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. لقد كان للنظم التربوية الحديثة، المنغمسة منذ البداية فى الوعى بالنوع، مكانة مركزبة فى إخراج المرأة الحديثة من خلال دوافع تنظيمية وتحريرية معينة ساعرض لها فى هذا المقال. وبالإضافة إلى ذلك فإنى آمل أبين أبين الدافعين المتصارعين فى الظاهر ساعد كل منهما الآخر فى عمله فى الحقيقة. فبالنسبة للمرأة كانت امكانات التحرر فى الحداثة وتقنياتها التنظيمية متعاونين من الناحية الانتاجية.

من "منزل" إلى "مديرة منزل"

ويمكن أن تقرأ المفهومات النمطية القديمة للزوجة والأم فى كتب الأخلاق الفارسية التى كان الهدف منها إخراج رجل مهم مثالى، على أنه رجل لله، رجل البيت،

رجل المدينة[٣] وبالرغم من تنوع هذه الكتب فإن هناك عدداً من النقاط المشتركة التى تحتل مركز اهتمامى هنا: أن الأب، لا زوجته هو مدير المنزل والمسئولة عن تأديب الأطفال وتعليمهم (والأولاد منهم بصفة خاصة) وأن الأم الطبيعية لا يستحسن بالضرورة فى بعض الأحيان أن تكون هى التى تقوم بتغذية الطفل والعناية به(٤)وقد ألف هذه النصوص رجال، وبالاضافة إلى ذلك، كان يفترض أن القارىء ذكر، وفى القسم الخاص بالتأديب والتدبير فى المنزل كان الكلام يوجه إليه بوصفه رأس البيت، والمالك المدير للممتلكات والزوجات والأطفال والخدم والعبيد. وقد كان للوظيفة الأولى (تنظيم الممتلكات) لا التقدم فى الذكر فقط على المهام الثلاث الأخرى،إذ الواقع أن الثلاث الآخريات كانت فى خدمة الأولى،: " الدافع لأن تتخذ الرجل زوجاً ينبغى أن يكون مزدوجا المال وطلب الولد: ولا ينبغى أن يكون ذلك بدافع الشهوة أو لأى غرض آخر." [٥] وقد نصح الرجل فيما يتصل بالزوجة الصالحة.(خير الزوجات من تتحلى بالعقل والتقوى و العفة والذكاء والتواضع والرقة والود حفظ اللسان وطاعة الزوج والاقبال على خدمته وايثار محرزمناه والاتزان واحترام أسرتها)[٦]كما نصح ايضا بكيفية ضبط زوجاته وحكمهن:" فما إن يعقد القران بين الزوج والزوجة فإن سلوك الزوج فى حكم زوجته ينبغى أن يسير على ثلاثة خطوط: أن يبعث فيها الرهبة وأن يغرها وأن يشغل بالها"[٧]

وبالمثل كان القسم الخاص بالاطفال يتجه الحديث فيه إلى الرجل [٨] فقد كان الأب، وليس الأم، هو المسئول عن تنشئة الطفل. كان هو الذى يسمية ويختار مرضعته وكان هو المسئول عن نموه الجسمانى والعقلى[٩]

لا هى مغذية ولا معلمة- كما أصبح الشأن بعد ذلك بالنسبة للأم فى نصوص أواخر القرن التاسع عشر عن النساء وتعليم الأم- فالامومة كما صورت فى هذه الرسائل تكمن فى المقام الأول فى الرحم. وبالرغم من أن الأم قد منحت مكانه ثانوية فيما يتصل بالتغذية فى أدب الأبوة والأمومة القديم فإن اسهامها الأساسى تمثل فى توفيرها وعاء الرحم للحمل ونغذية الجنين قبل الولادة[١٠] .

الحقيقة أن بعض الأدب الإصلاحى النقدى للقرن التاسع عشر ظل يعالج الأمومة بطريقة مماثلة على ما يبدو. فقد كتب ميرزا اغا(١٨٥٣ أو ١٨٥٤-١٨٩٦) وهو واحد من أكثر المفكريين النقاد الإيرانين أهمية فى القرن التاسع عشر فى (مئة حديث) عن خمس مدارس " يكتسب المرء فيها الخلق ويكمل فيها طبيعته وشخصيته. أول هذه المدارس رحم الأم حيث يكتسب الجنين مبادىء الأخلاق ويحصل على تلك الصفات المميزة والميول التى كانت للأم أثناء فترة الحمل بالفطرة أو بوصف ذلك شخصية

مكتسبة. فمثلا، إذا كانت الأم دنينة أو غيورة. سواء أكانت كذلك بالفطرة أم اصبحت كذلك فلاشك أن هذا الملمح فى شخصيتها ينتقل إلى الجنين"(١١) وإذا كانت تخاف شيئاً أو ترى احلاماً جميلة أو مزعجة أو مرضت فإن كرمانى يقول إن هذه التجربة من شأنها أن تنتقل إلى الجنين، والمدرسة الثانية هى الأسرة. فكل رضيع يشب على أخلاق اسرته وطرائق سلوكها، وأقرب أفراد الأسرة إليه أمه (١٢) وكان هذا المكان الوحيد الذى كتب فيه كرمانى عن الأم بوصفها معلمة للطفل ليتجه بعد ذلك إلى إعادة التأكيد على تأثيرات الرحم. فمثلا، يقول إن السبب فى أن أطفال الإيرانيين إتسموا بالقبح والقماءة هو أن الأب اثناء الحمل لم يقرب الأم برغبة وسعادة (١٣)

ويطيل كرمانى الكلام فى أن المدرسة الأولى، رحم الأم، هى أهم المدارس وأكثرها تأثيراً. فأى ملامح للطبيعة أو السلوك تسربت إلى دم الجنين يصبح تغييرها بالغ الصعوبة. ولهذا السبب على المرء أن يكون متريثا بالنسبة للنساء وأن بضع حقوقهن فى الحسبان. ويقول إنه حينما يحين الحين ليجادل الناس ظاليمهم ويجأرون بالشكوى فإن الولد يطلب حقوقه من والده الذى لم يذهب به إلى المدرسة ليتعلم العلوم والمهارات والتقنيات والصنائع وآداب السلوك والأساليب الإنسانية. وعلى العكس.فإن الطفل فى رحم أمه يسأل لماذا أخذته إلى مجالس التعزية وبكت كثيراً على الموتى وأقربائهم بدلا من أن تعتنى به فى سعادة ورقة (١٤) ومما يستحق الملاحظة عند كرمانى أن المرأة تسأل زوجها لماذا لم يعاملها كرفيق ومساعد، ولماذا جعل منها كائنا أخرس وأصم وأعمي وحرمها من الحقوق الإنسانية ودفنها حية فى البيت وأرغمها على أن تلجأ إلى الحيل والمكر. ومن ناحية أخرى، يشكو الزوج من أن زوجة حطمت حياته بالحيل بدلا من أن تكون رفيقة حياته.(١٥)

وبالرغم من وجود بعض اوجه الشبه بين الـ(مئة حديث) التى كتبها كرمانى فى القرن التاسع عشر وبين نص قديم مثل (الأخلاق الناصرية) التى كتبها الطوسى فى القرن الثالث عشر فإن العملين يختلفان إختلافاً كبيراً. فبينما كتب الطوسى بوصفه فيلسوفا مسلما لغيره من المسلمين وإهتم بإخراج المسلم الكامل تحدث مؤلف (مئة حديث) عن نفسه بوصفة إيرانيا (١٦) وعدّ فارئه المثالى لامسلما يبحث عن الكمال فى دنياه وآخرته فى إيرانيا يهتم بمصير إيران(١٧) لقد تغير الرجل الكامل من مسلم مؤمن إلى مواطن إيرانى.

إن مظاهر التوافق والتنافر بين مفهوم كرمانى عن الأم والزوجة ومفهوم الطوسى تستحق أن تبين إن تصور الرحم لا كمجرد وعاء بل كمدرسة (مكتب) من شأنه أن ينسب إلى الرحم كل الوظائف التنظيمية والتأديبية للمدرسة. فحاملة الرحم لم تشكل

شخصية الجنين فحسب،بل إن عملية التشكيل رجعت إلى الرحم/ الأم. فالتشكيل القومي يبدأ فى الرحم. فإذا كان لابد من انتاج إيرانيين فى تشكيل مختلف فإن من ستصبح أما تحتاج إلى اعادة تنظيم وإعادة بناء. لكن فكرة التعليم الجديدة بشرت أيضاً بحقوق جديدة. ونظرا للاهمية المركزية للرحم"فإن المرء فى حاجة إلى أن يبذل إنتباها خاصا ويهتم إهتماما خاصا بالنساء وحقوقهن حتى لايصبح الأطفال سيىء الطبائع منحرفى الأمزجة[١٨] وعلى أى حال، فإن إيرانى بقول إن النساء فى كرمانى محرومات من الحقوق الإنسانية ممنوعات من مسرات الحياة.. .. إن النساء الإيرانيات يعاملن على أنهن أقل من الحيوانات، بل إنهن أقل قيمة من الكلاب فى أوربا ومن قطط الجبانات .

هكذا يصبح الرحم، فى شرح كرمانى لحكمة ما قبل العصر الحديث، الأرضية لتنظيم التعامل مع النساء ولمنحهن حقوقا خاصة. هذه الحركة المزدوجة، التى تجمع بين التقنيات التنظيمية والوعود التحررية ،تصبح سمة عامة فى إعادة التفكير فى النوع فى الخيال الإيرانى الحديث. وسأناقش آثارها على مستويات مختلفة فيما بعد فى هذا المقال، لكننى أريد هنا أن أبين القوة المساعدة لهذه الحركة المزدوجة. فليس صحيحا بحال من الأحوال أن عنصرى هذه الحركة تناقض كل منهما مع الآخر وأبطل عمله ببساطة، ففى هذه القضية بالذات أنتج رحم متصور حديثاً العوامل المنظمة والمحررة فى وقت واحد لكى يخرج أطفالاً جديرين بالحداثة .

وقد أعيد تصور المرأة أيضا بوصفها زوجا: فقد كان عليها أن تصبح رفيقة الرجل فى الحياة. وقد اطال كرمانى الجدل ضد التفرقة النوعية وضد الحجاب الذى لم يقف الأمرفيه فى رأيه عند فشله فى ضمان عفة المرأة بل شكل عائقاً قوياً امام انتمائها للإنسانية وحصولها على التعليم والمعرفة لقد جعل نصف الأمة الإيرانية أشل أسيرالأغلال الجهل لاقدرة له على آداء أية خدمة للمجتمع. وقد حرمت قواعد الفصل أيضا الرجال من التأثير النافع للاختلاط فى الحياة الإجتماعية بالنساء. وقد عد كرمانى هذه القيود مسئولة عن الشذوذ الجنسى فى إيران. وبالاضافة إلى ذلك يرى أن الرجال والنساء يتزوجون دون أن يرى بعضهم بعضا وبذلك يبدأون حياتهم الزوجية، فى أغلب الأحيان، بالنفور- ان لم يكن بالكراهية -من الليلة الأولى للزفاف حينما تقع عينا كل منهما على الآخر.

وفى كتاب آخر (هشت بهشت) وهو تأليف مشترك على أكثر الاحتمالات مع الشيخ أحمد روحى حوالى سنة ١٨٩٢ شرحا للديانة البابية، كان كرمانى قد عبر عن وجهات نظر مماثلة لكنها أكثر تطرفاً، يحمل مؤلفا (هشت بهشت)بعنف على إرغام

الوالدين أولادهما على إختيار شريك فى الحياة بعينة ويؤكدان حاجة الأولاد والبنات إلى إختيار رفقائهم فى الزواج بحرية وأن يعرف أحد الطرفين الآخر لعدة سنين أثناء الخطبة. وتحدثا عن مساواة النساء بالرجال فى مسرات الزواج ومنافعه وحقوقه وعن ضرورة تربية البنات فى كل فروع العلم والمهارات والحرف وامور الأخلاق. ويجادل المؤلفان فى سبيل إزالة الحجاب ولكنهما فى الوقت نفسه يدعوان إلى منع الإثم والشر والخطيئة ويمنعان النساء من الحديث إلى الرجال الغرباء عنهن كذا مساواة النساء الشاملة بالرجال وأوصيا الرجال بإشراك النساء فى كل ألوان النشاط حتى يعمل الجانبان معا على قدم المساواة. وبالإضافة إلى ذلك ربطا بين الخط الإجتماعى للمرأة، من خلال الأمومة ومصير الإنسانية. وبعبارة أخرى أصبحت الأمومة مصطلحا وسطاً بين مفهومين مركزيين للحداثة : التقدم وحقوق المرأة. إن حجاب المرأة والتورا (غطاء مشغول للوجه) وعز لها عن الرجال وفقدانها لكل الحقوق الإنسانية كأن لا تعد ضمن الكائنات البشرية سبب كثيرا من الفساد فى العالم الإنسانى لأن هذا النوع اللطيف يشكل التربية المبكرة للأطفال. فالنساء هن المعلمات فى المنزل وهن منبع كل تقدم الإنسانية.

هذا الحجاج يفرق بين كتاب حديث مثل (هشت بهشت) وبين كتب النصائح و الأخلاق السابقة. فبدلاً من أن تكون المرأة جزءا من البيت- احيانا تسقط فى الحقيقة فى قاع البيت ويشار إليها على أنها (المنزل) - وموضوعا لتوجيه الرجل تصبح المرأة مديرة شئون المنزل ومؤدبة الأطفال. وبالإضافة إلى ذلك يمضى كرمانى وروحى فى إكمال إحتياجها فى صالح المساواة التامة بين الرجل والمرأة.

بسبب الأساليب السيئة التى عامل بها الرجل المرأة وإخراجه إياها من دائرة الإنسانية ظل نصف حضارة العالم ومدنيتة معطلا لا تأثير له. لكن عالم الإنسانية لايمكن أن يصل إلى الكمال مالم تصبح النساء مساويات للرجال وشريكات لهن فى كل الأمور والحقوق وفى الواقع فإن سمات البشرية هى فى النساء أكمل منها فى الرجال. وفى كل الحقوق بما فى ذلك التعليم والثقافة والحكم والإرث والصناعة والتجارة لابد أن تتساوى النساء بالرجال. هذا الأمر هو لصالح النساء وتربيتهن حتى يخرجن من رعب البيت وظلمة الجهل إلى المجال المفتوح لمدينة الإنسانية والمدنية. ولاشك أن عالم الإنسانية والمدنية سيضاعف حجمه بهذا الأمر .

نظم التربية

قليل من مصلحى القرن التاسع عشر إذا كان هناك أحد على الأطلاق، من يدعو إلى مثل هذه المساواة المتطرفة كالتى دعا إليها كرمانى وروحى . ولكن فى العقد الأول

من القرن العشرين، إكتسب القول بأن النساء ينبغى أن يتعلمن لأنهن مربيات الأطفال ورفقاء الرجال ونصف الأمة ذيوعا واسعاً فى المقالات والصحافة الدستورية وتدوول على أنه حقيقة لاتقيل الجدل-" كالشمس فى كبد السماء".

إن مفهوم (هشت بهشت) عن نظام التربية المثالى كان عنيفاً بشكل غير عادى "ينبغى أن يؤخذ الأطفال من أمهاتهن بعد الولادة إلى مؤسسة تربوية حتى تتم تربيتهم تحت إشراف معلمين ذوى خبرة ونساء ماهرات،ممن درسوا فى مدارس مناسبة علوم التربية وتربية الأطفال بصفة خاصة. وقد ضرب المؤلفان المثل بالصناعة ليبينا ما يقصدان. فمثل هذه المدارس نشبه المصانع التى تستقبل الخشب مادة أولية وتنتج منه مصنوعات دقيقة. وقد اصبحت هذه استعارة مشتركة حتى فى كتابات المصلحين الذين لم يتبينوا مثل هذا الفصل العنيف فكثيرا ما أشير إلى المدارس على أنها مصانع الرجال التى تضع العلامات التغييرية والتنظيمية للإنتاج الحديث على الكائنات البشرية. إن حقيقة أن كثيرا من الكتاب وجدوا هذه إستعارة صحيحة يعكس فليس نظام التربية ومعاهدها فقط هى التى نظمت بعناية بل كذلك و مفهومات المعرفة نفسه أصبح متميزا عن المفهومات القديمة للمعرفة. فقد قابل كرمانى فى (صد خطابت أى منة حديث) بين مفهومات العلم عند علماء الدين بمفهومات العلم فى الكمياء والسياسة والقانون والاقتصاد السياسى والعلوم الطبيعة قائلاً إن" أمة أكثر من غيرها حضارة لديها علوم أعلى وحاجات أوسع ووسائل أكثر تطوراً".

بينما كانت المعرفة فى نصوص ماقبل العصر الحديث تنتمى إلى تصور الانسان لله وأوامره تنتمى المعرفة الحديثة إلى قضايا الحضارة والتقدم. لقد جهد كتاب القرن التاسع عشر أن يميزوا بين مفهومهم وبين الترتيب الأقدم للأشياء. لقد أحس ذكاء الملُك رئيس تحرير (التربية) بأن عليه أن يوضح هذه التفرقة:" إذا كنا نتكلم فى هذه الصحيفة عن ضعف العالم وقلة العلماء فإن هذا لايتصل بعلم الدين والعلماء المرشدين .. .. فلاشك أن الدين والإيمان فوق كل شىء.. ... وعلماؤنا شموس فى سماوات الحقيقة ونجوم فى سماء الهداية. ثم مضى ليؤكد على أى حال أن " القضية هى أن نظام يوم المعاد يعتمد على انتظام أمر المعاش. ولكى ينظم الوطن شئون هذا العالم فإنه يحتاج إلى الرياضيات والهندسة والجبر والحساب والتحليل والطب وقواعد الزراعة والتجارة وأشياء أخرى كثيرة. فمثلا،إذا أردنا أن نبنى سدا أو جسرا أو نعالج مريضا فهل يكون من الصحيح أن نذهب إلى أحد علماء الدين ؟

وكان هناك تحول آخر له دلالته وهو مفهوم للتربية تركز حول الأمية. فقد عدّ مؤلفا (هشت بهشت) " القراءة والكتابة " الاساس الذى لاجدال فيه لرخاء أيه مجموعة

بشرية ومفتاح كل تقدم فى العالم. وقد كتب ذكاء الملك مؤكدا أن معرفة القراءة والكتابة هى التربية الجديدة:" إن من لايستطيع القراءة لايستطيع المعرفة واذا لم يعرف فكيف يكون إنسانا كفءا؟" هذا التأكيد على القراءة والكتابة يرجع إلى التحول عن ثقافة شفهية إلى حد كبير مضافا إليها تقاليد فى دراسة الخط إلى ثقافة الطباعة. فبينما كان من المتصور فى النظام المعرفى القديم أن المرء يمكن أن يحصل المعرفة دون أن يكون عالما بالقراءة والكتابة إذا كان يملك ذاكرة قوية حسنة التدريب – وهى صفة مرغوبة– فإن المعرفة الحديثة لا يمكن تحصيلها إلا عن طريقة القراءة اوالكتابة وقد أصبحت القراءة الأن متميزة عن التلاوة– رغم أن كلمة واحدة لاتزال تستخدم للدلالة عليهما معا فى كثير من اللغات منها الفارسية والعربية– وقد أشار ذكاء الملك إلى القدرة على القراءة والكتابة على أنها " مفتاح الرجاء والسعادة (السعادة الخالدة) بل إنها أكسيرها (كيمياء السعادة).إن عبارة (كيمياء السعادة) التى كانت فيما مضى مرتبطة بعلوم الدين (عنوان النسخة الفارسية لكتاب الغزالى" إحياء علوم الدين) أصبحت الآن تفسر بأنها القدرة على القراءة والكتابة.

ممايستحق الملاحظة أن الرسائل التربوية فى القرن التاسع عشر رغم أنها كانت موجهة إلى الرجال، لم تكن موجهة إليهم بوصفهم رجالا معينين، بوصفهم آباء الاسرة مسئولين عن تربية أولادهم -كما كان الحال،مثلا، بالنسبة لكتاب (أخلاق ناصرى). فقد كانت التربية آنذاك مهمة قومية. كانت من أجل التقدم القومى، بوصفها واجبا عاما، لا وسيلة لإصلاح الفرد أو واجبا دينيا تحتاجه التربية الجديدة حاجة ماسة. وهكذا أصبح من المتوقع أن تقوم الحكومة بالمهمة. يقول أحد الكتاب بعد الرسل الذين أرسلهم الله تعالى لتربية البشر انتقلت مهمة التربية إلى عاتق ا"ولى الأمر والحكماء والملوك".وكان لابد من أن يضاف الى الواجبات التربوية الحكومية واجبات القادريين لابوصفهم رؤوس أسر بل بوصفهم رجال أمة ومواطنين. " فمن واجب كل وطنى قادر وكل من يهيمون حبا بالأمة أن ينشروا على أوسع نطاق ممكن تلك الطرق الجيدة (للتربية) وأن يحافظوا على وسائل التربية العامة (تربية الأمة). كتب ميرزا تقى خان كاشانى يقول:

" لقد بدأ البنات، فى نطاق هذه المناقشات العامة حول التربية فى التسرب فى الغرب بوصفهن مستحقات للتربية. وفى ابتعاد له مغزاه عن نصوص ماقبل العصر الحديث ختمت مقالة كاشانى، مثلا، بقسم موجه إلى الآباء والأمهات دعا إلى تربية البنات كما يربى الأولاد:" علموا اولادكم، بنين وبنات، العلم والطاعة".

ما يحدثه النوع من اختلاف

بالاضافة إلى ظهور البنات يوصفهن حقيقات بالتربية، بدأن كذلك فى الظهور تاليات للاولاد يوصفهن شخصيات فى كتب ألفت من أجل تربية الصغار.ففى كتاب للامثال يرجع الى سنة ١٨٧٦ يوجد عدد من الشخصيات النسائية فى حكاياته بقدر مايوجد من شخصيات الذكور. ولأنه مصمم لإبراز الفضائل والرذائل فإن حكايات الكتاب يظهر فيها النوع بشكل واضح: فالحكايات التى يمثل الأولاد فيها الشخصيات الأساسية تتضمن دروسا عن تلك الصفات المرغوبة فى الصبية، والحكابات التى تمثل البنات فيها الشخصيات الأساسية تتضمن دورسا عن تلك الصفات المرغوبة فى البنات.وفى إحدى الحكايات جاءت هدية مسعود إلى والديه بمناسبة رأس السنة بحيث تبين أنه قادر على قراءة أى نص يختارانه. وكانت كوكب البنت المتقلبة مكروهة من كل الناس لأنها غير مؤدبة وقليلة الحياء، تضحك كثيرا لغير سبب وتفتح فمها أمام الناس وتحدث ضوضاء مزعجة، وتجرى هنا وهناك ولاتلتفت إلى الآخرين ولا تحيى الناس كما ينبغى وتتحدث بكلام فارغ وتسترق السمع على أحاديث الآخرين وهكذا. وعلى النقيض من ذلك، فإن البنت المثالية ذات السنوات الأربع خورشيد خانم مطيعة جداً ومهذبة يحبها الجميع تستيقظ فى الصباح مع أبويها دون ضجة وترتدى ملابسها وتتوضأ وتصلى. إنها تقضى يومها فى عمل كل ماهو نافع وتلعب مع نفسها راضية ولا تضايق الكبار يعنيها وهى تذهب فى الوقت نفسه إلى الكتاب وتستطيع قراءة القرآن وبعض النصوص الأخرى ولا تقدم على عمل إلا بإذن أمها .وتنتهى الحكاية نهاية سعيدة فإن كوكب بالرغم من عيوبها الكثيرة بنت ذكية وتقرر أن تقيم صداقة مع خورشيد خانم وأن تتعلم منها كل شىء. ويصلح شأن كوكب ويحبها الجميع.

ويمضى هذا النمط من الاصلاح الخلقى فى الكتاب كله. ومن الفضائل التى يرغب تحققها فى الاولاد الرضا بالحياة وعدم الغضب والبعد عن الشر ومعرفة المرء بنفسه والخوف من الله والإحسان والأمانة وطلب العلوم والثقافة. وبالنسبة للبنات ،النظام و طاعة الأم وعدم إخفاء أى شىء عن الوالدين وعدم الكبر. والعمل بجد وتعلم الحرف النسائية. وبالاضافة تعلم أعمال الابرة والحياكة والتطريز ، على البنت أن تتعلم القراءة والحساب ومعرفة الأسعار. هذا مفيد لأنها تضبط حسابات أمها فيما يتصل بالحياكة والتطريز.فإذا ما فقدت أمها وهى فى سن الحادية عشرة تصبح حقيقة سيدة أعمال ذات كفاءة وتحضر احدى عماتها لتدير شئون المنزل حتى تستطيع أن تدير أعمالها ببال مستريح .

وعلى خلاف الجزء الأكبر من الكتاب، الذى يقول المؤلف إنه ترجمة أو إقتباس من ترجمة عربية لنص فرنسى أصلا، تعالج الخاتمة شئون الشباب فقط. وقد كتبها

المؤلف نفسه وعنوانها "حول آداب الحديث والحركة والأكل". وفى تحول ثقافى واضح تتجة الخاتمة إلى تحطيم الطبقية النوعية الذى قد يكون قد وضع موضوع التساؤل فى الأمثال السابقة فينصح الشباب أن يتجنب قدر الإمكان الحديث إلى العامة والأطفال والنساء والمجانين أو السكارى وينبغى ألا أن يحرك ذراعية وكتفية أثناء المشى كما يصنع النساء والمخنثون ويظهر الحكيم المشهور لقمان واعظا ابنه أن لايثق بالنساء وأن لايفشى أسراره إليهن ولا إلى الاطفال وألا يتزين بزينة النساء. وينصح حكيم اخر هو بزر جمهر الحكيم تلميذا له بأن ما يهدم عظمة الغنى هو الدناءه، وما يهدم عظمة العلماء هو الكبر، ومايهدم عظمة النساء هو عدم الحياء وما يهدم عظمة الرجال الخيانة وفى اجابة على سؤال :" هل يستطيع أن يسعد إنسان إنسانا آخر؟ " أجاب" الانسان يسعده الله والطفل يسعده أبوه وأمة والزوجة يسعدها الزوج الصالح. وهكذا توضع الزوجة، بالقياس، فى مكانة تالية لزوجها شبيهة بمكانة الإنسان من الله وكمكانة الأطفال من الوالدين. وعلى أى حال، فإن النص بالرغم من الخاتمة، يعد جديداً لأنه جعل البنات موضوعا لنظام تربوى معين. على عكس الفصول المقابلة فى (اخلاق ناصرى) ، مثلا، حيث كان الطفل كما يبدو وإن لم يكن صراحة أول الأمر، ولداً .

وبالمثل تضم نصوص أخرى تنتمى إلى العصر نفسه البنات بينما تقوم بالتفريق بين النوعين وتفضيل الرجال على النساء. ففى (تعليم الأطفال) وهو كتاب لإستخدام المدرس فى كيفية تعليم الأبجدية بطريقة أكثر فعالية من خلال تقنيات حديثة، رسوم تصور التلاميذ من الأولاد والبنات جالسين جلسة صحيحة فى مقاعدهم، على أى حال، فى حين جلس الأولاد جميعا على كراسى والبنات يجلسن القرفصاء على الأرض و أمامهن أدراج واطئة. وبعد تعلم الأبجدية والأعداد والشهور والسنين فى النظام الشمسى، قامت شخصية مذكرة هى ميرزا محمد بتعليم الصلاة وتلته شخصية نسائية هى فاطمة خانم فقامت بتعليم مبادىء الدين وأسماء أئمة الشيعة الإنثى عشر . وبعد ذلك يمثل ميرزا محمد دور الإمام فى الصلاة لزملائه فى الفصل وتدعو فاطمة خانم زميلاتها فى الفصل أن يلعبن بلعبهن يوم الجمعة وأن يقمن بالحياكة:" وهكذا يتعلمن علم التدبير المنزلى والحساب الضرورى". ويلاحظ عدم وجود بنات فى الجزء الثانى.

لقد أصبح التشجيع على أن تشمل النظم التربوية الجديدة البنات أقل إزدواجية عموما فى نهاية القرن. ففى مقولة حذرة لاحظ ذُكاء الملك بعد أن ردد أن تربية الأطفال هى مفتاح كل خير، أن هذا ينبغى أن يبدأ بالأباء والأولاد لكنه مضى قائلا: "إن دور الأمهات والبنات فى التربية سيأتى بإذن الله ولما كان أصحاب الخبرة من العلماء وأصحاب المهارة من المربين قد قالوا ان أكثر تربية الأطفال هى فى أيدى الأمهات .. .. فإن من الواضح أن البنات شأنهن فى ذلك شأن الأولاد يحتجن إلى معلمين. لكننا

ينبغى أن نركز الآن على ماهو أكثر أهمية من الشئون والإصلاحات. وبعد هذه الملاحظة السريعة عن تعليم الأمهات والبنات تلقت الصحيفة ونشرت كلمة لشخصية هامة هو حاجى صدر السلطنة وزير الفوائد العامة . وبعد مقدمة قصيرة إقتبس المؤلف كلاماً لنابوليون مؤداه أن على المرء أن يجدّ فى تعليم البنات أكثر مما يجد فى تعليم الأولاد. لأن البنات (بوصفهن أمهات المستقبل) يساعدن أطفالنا الأعزاء ويضعهن أسس تربيتهم. ويمضى قائلاً:" فى أوروبا تفصل مدارس البنات عن مدارس الأولاد فلا يختلطن معهم. فى إحدى مدارس البنات بالهند التى بنتها مؤسسة " شهرا بجى شاهبو رجى" الخيرية، البنات الزرادشتيات المعن كالنجوم فى سماء العلوم، وذهبت إلى مدرسة أخرى بنتها " ماينكچى خورشيدچى" حيث كان البنات يتعلمن الحرف وابدين مهارة فى الحياكة. ثم يفصل القول فى الظروف السيئة التى تعيش فيها النساء الإيرانيات. ليس لديهن مهارات فى القراءة والكتابة ويجهلن كل الحرف والصناعات، فى حين نجد أقبح نساء أوروبا أقمارا فى سماء الكمال بفضل روح قدس العلم.

وتقدم المقارنة بأوروبا أيضا نصا فرعيا هاما هو (كتاب أحمد) لطالبوف وهو أحد أكثر الكتب التربوية أهمية فى أواخر القرن التاسع فى إيران. يتحدث طالبوف فى المقدمة بوصفه مواطنا إيرانيا يهتم بأمورها . وفى الكتاب يتحدث بصوت الأب الذى يشرف على إبنه أحمد. وقد سمح الموقف المثلث مواطن / أب/ مشرف لطالبوف أن يجعل من الكتاب لا رسالة فى التربية فحسب بل نصا حديثا يعالج مشاكل إيران الإجتماعية والسياسية وكيفية التغلب عليها . والكتاب محاكاة واضحة لكتاب روسوم (اميل). ومع ذلك فالفوارق بينهما لها أهميتها . ففى الفصل الثامن من الكتاب الأول يلاحظ المؤلف أنه بينما كان أحمد فى القدر الأكبر من القسم االتقديمى يردد أحاديث إميل فإن المرء كان لابد أن يوائم ظروف إميل الغربى مع ظروف أحمد الشرقى. والمشكلة الأساسية فى الكتاب ليست كيفية حل الصرا ع من خلال نموذج تربوى،بين الإنسان الطبيعى والإنسان الإجتماعى، بل كيفية التغلب على الإختلاف بين المواهب الفطرية للإيرانيين وبين حالة الجهل والفرا غ السائدة بينهم بعبارة أخرى، كيف تنتج من خلال تربية علمية مواطنا كفءا مخلصاً لوطنه. من خلال المقارنه بتجربة أخيه الأكبر محمود الذى تعلم حسب النظام القديم يبرز طالبوف الإختلاف الذى تحاول المناهج التربوية عرضه. فقد تربى أحمد فى البيت أولاً على يدى والده- الراوى فى الكتاب- وبعد ذلك فى الجزء الثانى ألحق بإحدى المدارس الحديثة. وفى الجزء الثالث كان قد حصل على درجة فى الهندسة وألف عدة كتب لقد أصبح مواطنا عالما نموذجياً. ويبرز رسم الأختين زينب وماهروخ قضية إختلاف النوع. فهما أشبه ما تكونان بالأطفال تميلان إلى اللعب وأحيانا يعنفهما أحمد لسلوكهما غير اللائق او جهلهما . انهما

يتهيبان الأفق المعرفى المستنير لأخيهما. ولكنهما بمشاهدتهما لتجارب أحمد العديدة التى يجريها فى البيت- التى يتعلم من خلالها الفكر العلمى- يحدث أحيانا أن تسألا سؤالا أو تقدمان له مساعدة مؤكدتين اتساع نطاق معرفته ومكانته بينما تشيران إلى أن البنات أيضا حريصات على أن يتعلمن شيئاًومما يدعو للمفاجأة، بالرغم من أن طالبوف يلاحظ فى أماكن كثيرة أن كلا من النساء والرجال فى " البلاد المتحضترة" متعلمون، أن هذه الاجزاء الثلاثة ليس فيها شئ عن تعليم البنات. والواقع أننا عندما نصل إلى الجزء الثالث حيث يتحدث أحمد يوصفه مواطنا شابا مثاليا تختفى تماما ماهروخ وزينب. هذا التوتر فى نص طالبوف جدير بمزيد من التأمل فطالبوف يبدى أحكاما سلبية عن نساء أوربا وعن علاقات النوعين. فهو يكتب باحتقار وإنكار عن ارتداء المرأة زيا قصيرا وعن وضعها الزينة والأصباغ وذهابها إلى الحفلات الراقصة(٦٦) وربما تكون المفارقة بين ملا حظته عن تعليم المرأة فى " البلاد المتحضرة" وعدم أخذه به مع ذلك بالنسبة لإيران عن هذا القلق السلوكى.

تعليم معلمى الأمة

لقد تلقى تعليم المرأة أول إنتباه كامل مفصل نحوه بنشر ترجمة مشوبة بالإقتباس سنة ١٩٠٠ لكتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) بعد نشرته العربية بعام واحد فى القاهرة (٦٧) فقد ترجم عددا من فصوله يوسف أشتيانى(إعتصام الملك) ونشرت تحت عنوان مختلف (تربية النساء) (٦٨) وهو مالايخلو من دلالة.وقد قوت مكانة قاسم أمين يوصفه مفكرا مصريا مسلما من الإقدام على نشر الكتاب كاملا لأول مرة بالفارسية موجهة للدفاع عن تعليم المرأة. ويلاحظ اشتيانى فى مقدمته أن ليس المفكرون الأوربيون وحدهم هم الذين ألفوا كتباً فى موضوع المرأة وأهميته بل أن مجموعة من مشاهير الكتاب المصريين كتبوا بتوسع أيضا حول حقوق المرأة وضرورة تعليمها.(٦٩) ويمضى قائلا، لكن إلى ذلك الحين لاتوجد كتب بالفارسية تكشف عن منافع تعليم المرأة ومضاره. ولهذا السبب ترجم عددا من فصول (تحرير المرأة).و اختياره جدير بالملاحظة.فليس الفصل الثانى وحدة"المرأة والحجاب" هو الذى حذف تماما من اقتباس اشتيانى، بل ان الفقرة الأخيرة من الفصل التقديمى قد غيرت يقول قاسم أمين :

لو أن اختلاط المرأة قد تم حسب المبادىء الدينية والاخلاقية ولو أن إستعمال الحجاب ظ ل فى نطاق الحدود المعروفة فى أكثر المذاهب الإسلامية لسقطت هذه النقدات ولأنتفع بلدنا بالمشاركة الفعالة من جانب كل مواطنيه رجالا ونساء على السواء.(٧٠) . ولقد غيرها اسيانى إلى مايلى:-

إننا سنحقق أهدافنا شريطة أن يتم تعليم المرأة حسب حدود ديننا الصحيح وحسب قواعد الاخلاق والسلوك ومراعاة ظروف الحجاب. وستكون ظروفنا أحسن وستظهر لنا أيام أجمل (٧١).

وسواء كان قد عدّل فى كلام قاسم أمين تفاديا لنوع الإستقبال الذى أستقبل به هذا الكتاب فى مصر أو لأن هذا التعديل كان يعكس موقفه من الحجاب والفصل بين النوعين فى ذلك الوقت فإن الإختيار والإقتباس والتغير فى عنوان الكتاب يشير إلى نتيجتين هامتين الأولى أن الهدف الأساسى للاصلاح فيما يتصل بمكانه المرأة كان بالنسبة له وبالنسبة للمصلحين الإيرانيين الآخرين هو تعليم المرأة. فقد كان هناك اجماع قوى حول هذا الموضوع. ثانيا لم يكن هناك صلة ثابتة بين موضوع الحجاب وبين تعليم المرأة. فبينما عدّ البعض، مثل ميرزا خان كرمانى الحجاب والفصل بين النوعين من علامات التأخر وعوائق فى سبيل تقدم المرأة عد مصلحون آخرون مثل اعتصام الملك وطالبوف الحجاب والفصل. بين النوعين من العادات التى تستحق أن تحترم وأن يحافظ عليها (٧٢).

وبالمثل وليس هناك فى كتابات النساء فى التربية منذ نهاية القرن التاسع عشر موقف واحد حول موضوع ازالة الحجاب بين النساء العاملات فى حقل التربية. فقد عارضت مزين السلطنة، وهى مربية لايكل وناشرت. ومحررة لصحف مبكرة بالغة الأهمية عن المرأة، (شكوفا، أى الزهرة) (١٩١٤– ١٩١٨)عارضت بشدة رفع الحجاب وكتبت فى صحيفتها ضد طرح المرأة للحجاب. وفى الوقت نفسه، نشرت مقالات وشعرا لنساء مثل شمس قسمائى وشاهناز ازاد من المعروفات بوجهات نظر مخالفة.

كانت العقيدة الأساسية عند كرمانى واشتيانى كما كانت عند قاسم أمين أن شهادة التاريخ تؤكد وتبين أن مكانة المرأة مرتبطة بشكل لايقبل الانفصام بمكانة الأمة(٧٤)

فقد نظُرَ إلى تقدم الأمة على أنه متوقف على تقدم المرأة (٧٥) واذا كان تأخر البلد بالنسبة إلى أوربا يمكن التغلب عليه عن طريق تحصيل العلوم و نوع جديد من التعليم فإن احوال النساء يمكن إصلاحها كذلك بطريقة مماثلة.(٧٦) لقد فهم تعليم المرأة حنيئذ على أنه خطوة جد أساسية فى بحث الأمة عن التحضر. وحينما نأتى إلى السنوات الأولى من القرن العشرين تواجهنا حجة أن تعليم المرأة ينبغى أن تكون له أولوية على تعليم الرجل لأننا عن طريق النساء المتعلمات ننشىء أمة متعلمة كاملة.

لقد ُنظرَ إلى تعليم المرأة منذ البداية على أنه غير تعليم الرجل. فما أن إمتد مجال الرجل الذى يقطن المدينة ليصبح مجتمعا قوميا لم يعد من الممكن أن يتوقع من

رجل الامة هذا، على عكس رجل (الاخلاق الناصرية)، أن يضطلع بأمور السياسة القومية (بعد أن أصبحت سياسة المدينة سياسة مملكة) وإدارة أمور المنزل (تدبير المنزل) معا. وكتحويل الرحم من وعاء إلى مدرسة كان تحويل المرأة من منزل إلى مدير للمنزل لخطة تنظيمية ومانحة للقوة فى وقت واحد. وكان من شأن الجهاز التنظيمى للعلوم الحديثة أن يصبح ذا تأثير على الأنشطة اليومية للمرأة. وبينما كان الرجل يتعلم العلوم الحديثة ليكون كفءاً للقيام بمهام السياسة والإقتصاد والصناعة الحديثة كانت المرأة قبل كل شىء تتعلم علوم تدبير المنزل :

المرأة لاتستطيع أن تدير بيتها إدارة حسنة مالم تحصل على قدر معين من المعرفة العلمية والثقافية. ينبغى أن تتعلم على الأقل ما يطلب من الرجل أن يتعلمه حتى نهاية المرحلة الإبتدائية .. ومن المهم للمرأة أن تكون قادرة على القراءة والكتابة وأسس المعرفة العلمية وأن تكون عارفة بتاريخ مختلف البلاد قادرة على تحصيل معرفة بالعلوم الطبيعة والسياسة. والمرأة التى تنقصها هذه التربية لن تكون قادرة تماما على القيام بدورها فى المجتمع أو فى الاسرة.(٧٧)

إن تحويل الزوجة من أسرة إلى وضع مديرة أسرة تطلب إلغاء وضع المرأة الإجتماعى فى نطاق هذا المجال. فبينما كان ينظر إلى وضع المرأة الإجتماعى سابقا على أنه تهديد لتماسك الرجل وتفجير لعالم الرجال وللعلاقة بين الرجل وبين الله فإنه أصبح يشكل الآن تهديدا للإدارة المنظمة للبيت. بهذه الصفة يصبح تطورها العقلى أو تخلفها العقلى العامل الأساسى فى تحديد تطور الوطن أو تخلفه (٧٩)إن إعادة التشكيل هذه أعطت الأمومة معانى جديدة.فلم تنصر الأم مجرد وعاء ينمو فيه الجنين فأدوارها فى التغذية والتربية أصبحت أكثر أهمية وبدأت تغطى على وظيفتها بوصفها رحما. وأصبحت الأمومة تعرف بأنها التغذية والتربية. والواقع أن المرأة أصبح عليها أن تصير أما للوطن. وعلى عكس الموقف فى الأسرة الناصرية (فى أخلاقى ناصرى) التى إضطلع الأب فيها إضطلاعاً كاملاً بتربية الأطفال اكتسبت المرأة الآن المسئولية الأولى(٨٠).

لقد أصبح جهل الأم ينظر إليه على أنه السبب الأساسى للإضطراب من كل نوع.(٨١) ولهذا وجّه تعليم المرأة نحو تربية المواطنة (الرجالية) المتعلمة. لم يكن هذا دعوة "للمساواة فى التربية بين الرجال والنساء"بل إلى " أن يتلقى الأولاد والبنات تجارب تربوية متماثلة خلال المرحلة الابتدائية "(٨٢).

إن تصور الأسرة على أنها أساس للأمة، على أنها بمثابة لبنة فى بناء الأمة. أصبح يعنى أيضا إعادة تصور العلاقات فى نطاقها. فالنساء الجاهلات لم يكن فقط

أمهات غير مناسبات بل كذلك غير صالحات بوصفهن زوجات. فالرجل المتعلم يحب النظام وبيتا مرتبا .. .. وحينما يجد الرجل زوجة فى تلك الحالة الجاهلة لايلبث أن يحتقرها[٨٣] وبدلامن أن ترهب المرأة زوجها حسب الأخلاق الناصرية، إقترح أن تقوم عاطفة شبيهة بالصداقة، فى علاقة جنسية طبيعية لتشكل العلاقة الصحيحة بين الزوجين. إن الصداقة تزودنا " بمثال جيد بقوة الحب الصحيح بين الأفراد.(٨٤)ومع ذلك كان هذا سببا آخر لتعليم المرأة" إن رجلا وإمراة إختلفت نشاتهما وتربيتهما لايمكن أن يجربا هذا النوع من الحب"[٨٥].

وعلى عكس الطبعة الأصلية للنص العربى سنة ١٨٩٩ لم تصبح الترجمة الفارسية لنص قاسم أمين التى نشرت سنة ١٩٠٠ مناسبة لجدل عام حول تعليم المرأة ومكانتها. فقد لقيت الطبعة قبولا لدى أصحاب العقول الإصلاحية من المثقفين لكن لايبدو أنها أثارت جـدلا مضاداً [٨٦].

لقد كانت هناك مقالات نشرت هنا وهناك تحدثت تلميحا عن تعليم المرأة[٨٧] وفى سلسلة المقالات فى صحيفة (الحبل المتين) التى كانت تصدر فى كلكتا نوقش الموضوع على نطاق أوسع وبشكل أكثر صراحة بنفس طريقة قاسم أمين وقد اكدت المقالات على عدم تعليم المرأة بوصفه سببا فى تدهور الأمة وسوء حظها، وعبرت عن الأسف لأننا " نحن المسلمين أهملنا هذا الأمر الهام ولم نصنع شيئا فى سبيل تعليم نسائنا".

ويتساءل « كيف يمكن أن نأمل شعب فى التقدم إذا كانت نساؤه اللائى يشكلن المعلمات والمربيات الأوائل لأطفالهن أصارى فى مملكة الجهل ؟». ويقدم قسم تتال أربعة أسباب لكون تعليم المرأة مفيداً للرجل :

١- لأن تعليم الأطفال يصبح كاملًا لأن كلا من الوالدين يعمل من أجل تحقيق.

٢- لأن مواهب الأطفال تظهر فى مرحلة أسبق فى حياتهم.

٣- لأن رجال اليوم متعلمون لكنهم ارتبطوا بزوجات غير متعلمات، وهكذا يتلقى الأطفال تعليما وتدريبا نتاقضا من آبائهم وأمهاتهم وهو مايسبب لهم مشاكل فى تعليمهم .

٤- لأن حضارة كل أمة تعتمد على تعليم رجالها ونسائها لأن الرجال والنساء لابد أن يعيشوا معا اجتماعياً.

ويتصل تعليم المرأة أيضا فى هذه المقالة بالقوى الاوربية الاستعمارية." ولكن حتى إدارة المنزل تفوقت نساء أوربا وأمريكا على نساء آسيا. فالبيت الاوربى يقدم

سببا للحد لعنصر ملكى آسيوى. فالنظام الجيد كما فى البيت وجمال الحجرات يتنافس مع جنات النعيم .. ويمنح الزوج والزوجة كلا منهما الآخر، كالروح والجسد، راحة الحياة وسعادة النفس. وكل منهما يساعد الآخر ويحبه.والأمم التى توجد فيها زوجات من طراز النساء الأوربيات تستطيع أن تفتح البلاد الأخرى وان تسيطر على الأمم الأخرى[٩٠] وعلى أى حال، فالنساء فى الشرق يتبقين جاهلات.و مع ذلك يتوقع منهن القيام بثلاث مهمام ضخمة: أن يسعدن ازواجهن وأن يعلمن أطفالهن وأن يدبرن شئون منازلهن. وهذا فوق طاقاتهن. فكيف تستطيع امرأة جاهلة بمهامها وبحقوق زوجها أن ترضيه وبخاصة إذا كان الزوج عالما وأستاذا فى فن من الفنون؟ إن اجتماعهما يشبه وضع ببغاء وغراب فى قفص واحد[٩١] ومن أعجيب العجب تصوير دور المرأة فى البيت على أنه مواز لدور الرجل فى شئون الاجتماع والسياسة القومية. والواقع، أن الرجل لكى يكون مواطنا صالحا فلابد للمرأة من أن تكون مديرة ماهرة للمنزل. فدور المرأةفى إدارة البيت وتنظيمه وفى والاشراف على دخله ونفقته يشبه دور وزير المالية.. ...فصالح الاسرة الاشراف على حقوق من فى المنزل والتوجيه العام للبيت هو مهمة سيدة البيت والرجال الذين يتولون شئون العالم الكبرى لايستطيعون إضاعة أوقاتهم فى هذه الصغائر[٩٢].

ويبدو أن هذه المناقشات لم تكن لها نتائج مباشرة فيما يتصل بدفع تعليم المرأةوبعد ثلاث سنوات ونصف أشارت سلسلة أخرى من المقالات فى الصحيفة نفسها" حقوق المرأة وحريتها" إلى قاسم أمين على أنه رائد تعليم المرأة وإستعرضت ما وجه إليه من هجمات وجدل فى ذلك الوقت فى الصحافة المصرية. وأشارت إلى ترجمة كتابه إلى الفارسية على يد ميرزا يوسف خان إعتصام الملك وإلى نشره فى تبريز وإلى حسن استقباله فى إيران معبرة عن الاسف أن لم ينتج عن ذلك آخر الأمر فى إيران، على عكس البلاد الإسلامية الأخرى،إلا الكلام [٩٣].

وكما بينت أمينة شكرى (فى الفصل الرابع من هذا الجزء) فإن التغيرات فى مفهوم ا"الزوجة" و"الأم" كان لها تاثيرها المباشر، كما حدث فى مصر، فى اظهار نوع جديد من الأمهات والزوجات فى نصوص تعالج رعاية الأطفال. وقد كان (تربية الأطفال) أحد هذه النصوص(٩٤)وبينما لم تكن هناك أية إفتراضات فى نصوص ما قبل العصر الحديث أن أم الطفل ومرضعته ينبغى أن تكونا شخصا واحداً (الحقيقة أن الطفل كان يعهد به إلى مرضعه بعد الولادة) ويقول مؤلف (تربية الأطفال) إن الأم التى تعهد بطفلها إلى شخص آخر بعد ولادته تحرم نفسها من نصف اللقب " الأم" وبهذا ينبغى أن لاتسمى "أما" هل هناك أحسن أو أجمل أو افضل من أم ترعى أطفالها بنفسها؟لكن بعض الأمهات يفضلن ترك هذه المهمة لغيرهن ويشتغلن بأنشطة لافائدة

فيها لتمضية الفراغ. وهذه نتيجة من نتائج التعليم الفاسد الذى تلقته هؤلاء الامهات عن أسلافهن [٩٥].ويأسف المؤلف لأن الأمهات جاهلات بمهارات الأمومة وتعيدُ لو أن النساء انفقن وقتهن فى تعلم كيفية العناية باطفالهن وكيفية الباسهم ملابسهم فى سهولة ويسر وكيفية حملهم بأمان وكيفية تغذيتهم حفاظا على صحتهم وكيفية تحريكهم بدلا من تعلم حرف لا فائدة فيها فإن نتائج عجيبة ستظهر بسرعة [٩٦].

وبينما الأم، وليس الأب، هى الشخص الذى يوجه إليه الخطاب فى النص الذى يعالج تربية الأطفال، فإن الطفل يظل ذكرا. إن عليها أن ترعى أبناء الوطن. وبعد التقديم ببعض الملاحظات عن العلاقة بين الصحة الطبيعية والصحة العقلية يوصى المؤلف، مقتبسا من مونتاى، أن يمنع الأطفال من الإقتراب من الأشياء التى من شأنها أن تغرس فيهم طبع النساء وتحولهم إلى شباب جميل. وبدلا من ذلك، ينبغى أن يكون شبانا أقوياء وإذا كان الاطفال سينشأون فى الراحة والنعيم فلن يكونوا رجالا[٩٧].

يتألف الكتاب من ثلاثة أجزاء: عن التنشئة الجسدية والتنشئة العقلية والمرضعات تقرأ فى الفصل الأول أن صحة المولود حديثا تعتمد على أشياء سابقة على الميلاد مثل حالة الإتصال بين الزوج والزوجة وظروف الزواج وسن الوالدين وأخلاقهما وصفاتهما الأخرى. وتقدم الفصول التالية نصحية للمرأة الحامل عن كيفية لبسها وأكلها وحركتها ونظافتها وإغتسالها وعن حالتها الشعورية وعن الاتصال الجنسى أثناء الحمل . وتغطى فصول أخرى بالتفصيل موضوعات مثل صحة المولود حديثا وتأثيرات الحرارة والبرد عليه ولبسه وطريقة وضعه لينام وطريقة تغذية الطفل (والفروق بين لبن الأم ولبن البقر أو الماعز أو الحمارة وكمية اللبن وإلى متى ينبغى أن يتغذى الطفل من ثدى أمه وتأثير نوع أكل الأمهات والمرضعات على لبنهن وتأثير الحيض والاتصال الجنسى والحمل والقلق والحالات العصبية على اللبن. وطريقة معرفة اللبن الجيد من اللبن الردىء. وتخصص خمسة فصول لمناقشة لماذ كان من الخير للأم وللطفل وللأسرة وللأمة تتولى الأم رعاية الطفل. وتغطى الفصول الأربعة التالية الصفات التى تلزم الأم التى أن تغذى طفلها بثديها . والتغذية المختلطة يخصص لها فصل من صفحة واحدة، كما يخصص فصل لكل من الأمهات الفقيرات والصعوبات التى يلاقيها الأطفال فى الرضاعة قبل أن يأتى الفصل الختامى .

ويعترف المؤلف، رغم هذه الإغراءات والمواعظ التفصيلية أن بعض الأمهات قد لايكون فى إستطاعتهن تغذية أطفالهن من اثدائهن.وفى مثل هذه الحالات يكون إستنجار مرضعة أفضل من التغذية الصناعية. وينبغى إحضار المرضعة بدلا من إرسال الطفل إليها .وتتناول فصول أخرى التغذية الصناعية (ملجأ أخير) والتبرز

والتبول والعرق ومتابعة وزن الطفل والتسنين و الفطام والمشى والتدريب وإخراج الطفل للنزهة خارج البيت و التطعيم ضد الجدرى وأمراض الطفولة الأخرى، وما ينبغى أن يحدث إذا مات الطفل.

والكتاب الثانى مخصص للتنمية العقلية للطفل ويردد منافع تنشئة الطفل على لبن الأم وحنو الأب بدلا من إرساله لمدة عامين إلى مرضعة فى قريه. ويؤكد المؤلف أنه حتى إذا عُهد بالطفل إلى مرضعة لرعايته جسدياً فلابد للأم من أن تظل مسئوله عن تنمية العقلية وتطوره الثقافى(٩٨). ومرة أخرى على عكس (الأخلاق الناصرية) التى تفترض أن الأب هو المسئول عن تنشئة الطفل فإن هذا القسم من الكتاب يوجه الحديث إلى الأم. ويناقش كتاب ثالث موضوع ما إذا كان الأطفال ينبغى أن ينشأوا مع أطفال آخرين أو منفردين وقد حذف من الترجمة فصل خاص برياض الأطفال فى حالة الأمهات العاملات. ويلاحظ المترجم أنه لم ير انه المناسب لظروف إيران. ويختم المترجم الكتاب اخيرا بذكريات عن أمه.

كان نشر كتاب من هذا النوع علامة على لحظه هامة:لحظه دخول الكلمات المطبوعة لمؤلفين من الذكور (مؤلف أوربى بواسطة مترجم إيرانى) ومصلحين محدثين إلى متدان كان من قبل شفويا ونسائيا إلى حد بعيد. فقد (كانت) النصائح المتعلقة برعاية الأطفال قبل ذلك تتدوال شفويا بين النساء والأمهات والبنات والمرضعات والمربيات والممرضات والصديقات والجارات. وقد بدأ دخول النصوص التى يؤلفها الذكور فى دنيا النساء فى تنظيم ممارسة الأمومة من أجل تنشئة رجال جدد، رجال الأمة.

هذه الموضوعات المبكرة إخراج نوع جديد من الأمهات ونوع جدير من الزوجات وما يتصل بذلك من أن تقدم الأمة يعتمد على تعليم المرأة، ترددت اصداؤها فى الصحافة الصحيه فى العقد الأول من القرن العشرين. والفقرة التالية من المجلة الصحية(العدالة) تضم العديد من الحجج التى كانت تتردد غالبا مؤيده لتعليم المرأة:

"من الواضح أن تقدم أى بلد وأمة ورخاءهما يعتمدان بصفة عامة على علم ومعرفة الرجال وبخاصة مايتصل بتعليم المرأة.. ... فإذا لم نساؤنا (المحجبات) فكيف يعتين عناية صحيحة بمواليدنا الجدد الذين هم أمل وطننا العزيز؟كيف يعرفن القواعد الصحيحة لرعاية الطفل. أى الطرق الثلاثة :وهى الرعاية الطبيعية والتغذية الصناعية والجمع السليم بينهما؟ كيف يعرفن عدد مرات التغذية فى اليوم وكمياتها، وتنظيم أوقات نوم الطفل وكيفية إعطائه الحمام وإبقائه نظيفا مهندما؟ وإذا إقتضت الضرورة أن يعهد بثمرات قلوبنا إلى مربيات فكيف يعرفن ماينبغى أن يكون عليه شكل المربية

ووجهها وشعرها واسنانها ولبنها وعمرها وصدرها؟ كيف يعرفن الوقت المناسب لفطام الطفل؟ وما الطعام المناسب الذى يقدم إليه؟ ألايستحق الرجل الذى يحس ببلده ويعتز بدينه ووطنه أن يكون له رفيق يشاطره أحزانه وأفراحه؟ وكذلك إذا ظلت نساؤنا جاهلات فكيف يستطعن إدارة شئون المنزل؟ إذا لم يعرفن شيئا عن الصحة وكيفية تمريض المريض؟

وقد اكتسب تأسيس المدارس الجديدة للبنات فى نفس الفترة دفعة قوية إلى الأمام(١٠١).

أمهات الأمة يطالبن بالاعتراف بحق المواطنة:

مع العقد الأول من القرن وكتبت النساء اللاتى كن قد تولين مسئولية تعليم المرأة دون كلل فى الصحف عن تعليم المرأة، ودعون القادرات من النساء لتقديم تبرعاتهن فى هذا السبيل، ونظمن الحملات لجمع التبرعات. و أنحن فرصة التعليم المجانى لاولئك اللاتى لم يكن فى وسعهن دفع مصروفات التعليم. قامت النساء بتأسيس كل مدارس البنات أول الأمر وغالبا ما كانت هذه المدارس فى بيوتهن. وقد واجه كثير منهن العداء. وتمدنا المذكرات والرسائل التى كتبها بعض النساء المعنيات بتقارير مثيرة عن الصعوبات التى واجهنها فى هذا العمـــل الرائد (١٠٢) لقدا أصبح تعليم المرأة واحدا من موضوعات النزاع بين أنصار الحياة الدستورية ومعارضيها. فقد رأى الشيخ فضل الله نورى (نوقش فى مقالة سوليفان فى الفصل السادس من هذا الجزء) وهو كاتب بارز من المعارض للدستور" فى فتح مدارس لتعليم البنات ومدارس إبتدائية لصغار البنات" مع إنتشار "بيوت الدعارة" علامة على الخروج على الشرع إرتكبه أنصار الدستور(١٠٣) وقد فهم هذا القول على أنه فتوى من الشيخ ضد تعليم المرأة وإستغل فى إثارة الناس من أجل إغلاق المؤسسات التعليمية الجديدة. وقد قام أنصار تعليم المرأة فى هذا الجدل بأقوى دفاع عن مدارس البنات. وقد وجهت إحدى كاتبات المقال إلى الشيخ فضل الله ثورى مباشرة توبيخا عنيفا فيما يتصل بموهلاته الدينية. وأصرت على أن إلهها، على العكس من إلهه عادل ولم يخلق الرجال والنساء من جوهر مختلف حتى يستحق فريق نعمة التعليم ويظل الآخر فى عداد الحيوان، وأن بنى إلهها قد أوجب على المسلمين رجالا ونساء طلب العلم، فى حين أن الهه منع النساء من طلب العلم. وتحدثه أن يذكر إسم إمرأة واحدة واحدة ممن كن قريبات من النبى كانت جاهلة أو أمية وتساءلت عن حقه فى الحديث بإسم الشريعة ثم مضت مدافعة عن بنية المدارس الحديثة ومنهجها فى مقابل المكاتب التقليدية شارحة منافع تعليم المرأة وختمت آخر

الأمر بأن لاشىء فى الإسلام يعارض تعليم المرأة وإذا لم يرد الشيخ على كل ما أثارت من قضايا فان عليه أن يقبل أنه تكلم بغير تدير (١٠٤)

وقد أستخدم فى كتابات النساء فى هذه الفترة كل من الحديث العام عن التقدم والحضارة والفكرة الأكثر خصوصية أدوار المرأة بوصفها أما وزوجا ومديرة منزل مثقفة لا إصراراً على حقوقها فى التعليم بل بإعتبار ذلك نقطة إنطلاق إلى مساواة أكثر بالرجل. فإذا كان فى وسع أمة متخلفة أن تلحق بالأمم الأوربية المتحضرة من خلال تحصيل العلوم والثقافة الحديثة، كما يذهب إلى ذلك أنصار التحديث فإن المرأة المتخلفة تستطيع أن تلحق بالرجل الحديث بطريقة مماثلة كما تقول المؤلفات من النساء. لقد كتبت مدرسة فى إحدى مدارس البنات الحديثة تقول:"ما الفرق بين النساء الإيرانيات ونساء أوروبا إلا العلم؟ لماذا تتساوى المرأة الأوربية بالرجل أو حتى تتفوق عليه؟(١٠٥) وبالمثل تقول إحدى ناظرات المدارس رابطة بين الموضوع الحداثي وهو مركزية العلم فى تقدم الأمم:

" ان المفتاح لكنز الفَلاَح فى الداربين .. .. هو العلم وحده. وعن طريق العلم وحده تنجح الإنسانية فى تحقيق حاجاتها وتقدم حضارتها. إن مبادئها فى الطهارة الأخلاقية وإدارة المنزل والسياسة لا يمكن أن تقوم إلا على العلم. وعن طريقه فقط تستطيع أن تحمى شرفها وملكها وحياتها ودينها .فعن طريق العلم إستولوا منا (الأوربيون) على تركستان والقوقاز(١٠٦).ومن خلال قوة العلم فصلت عنها الهند بمجدها وسكانها الذين يبلغون ٢٠٦ ميليون ونفس الشىء بالنسبة لمصر واليونان وكريت وصقلة وأسبانيا .. ألخ وعن طريق العلم ابتلعوا أكثر من نصف إيران مسقط رؤوسنا و رؤوس أجدادنا، وفى نيتهم أخذ مابقىء.

قد يظن البعض أن الأوربيين ليسوا من نوعنا ولذلك يستحيل التفكير فى أن نصبح مثلهم .وأولا هذا خطأ. وثانيا حتى لوكان صحيحا فماذا تقول عن اليابانيين؟ على الأقل ينبغى أن نعتذى بإخواننا الآسيويات اليابانيات.. فى تحصيل العلوم وإقامة الصناعات. وينبغى التأكيد على أن تعليم البنات أكثر أهمية من تعليم الذكور لأن تعليم الذكور يعتمد على تعليم الإناث والقائمات على أمرهم. ولهذا فعليكن أيتها النساء المحترمات تحصيل العلوم ونشر المعرفة بجد وإجتهاد حتى تتحقق الحرية والمساواة والأخوة فى بلادنا ونستطيع نحن أيضا اقامة تلك الحضارة والحياة التى لدى الأوبيين(١٠٧)

كانت نقطة الالتقاء الحاسمة بين كل هذه الحجج هى دعوى المرأة أنها إمرأة جديدةوزوجة جديدة.

" بسبب واجبات المرأة فى رعاية الإنسانية وتعليمها فإن مضار جهلهن أسوأ مئة مرة ومنافع تعليمهن أجدى ألف مرة. فالمرأة المتعلمة تجعل بيتها دائما نظيفاً ومرتباً وبذلك يسعد زوجها. والمرأة المتعلمة تربى الطفل حسب قواعد الصحة والوقاية والحكمة. والمرأة المتعلمة تحمى العلاقات الأسرية وتمنع الشقاق و الخلاف وهو إحدى أسباب تحطيم الأسرة والأمة.. وتستطيع المرأة المتعلمة أن تنصح زوجها فى بعض شئون الحياة.. .. والمرأة المتعلمة تستطيع أن تزيد سعادة زوجها اذا كان سعيداً وأن تعزيه إذا كان تعساً(١٠٨).

وقد فسرت بنات شمس المعالى، اللاتى أسس مدرستين لتعليم البنات، رسالة إلى صحيفة (إيران الآن) أنهن قررن إنشاء هاتين المدرستين حتى " يكون على رأس كل بيت فى المستقبل سيدة متعلمة تحسن تدبير شئون البيت و رعاية الأطفال والحياكة والطبخ والتنظيف والتى يتغذى الأطفال مع لبنها حب الوطن وبذلك يستحقون الخدمة والتضحية(١٠٩).

لقد مثلت الأسرة أحيانا تمثيلاً قياسياً (فالوطن يشبه أسرة) وأحيانا على أنها وحدة فى تكوين الوطن (فرخاء كل مدينة وبلد تعتمد على رخاء بيوتها ونظامها .. ..فإذا كان هناك نظام وتقدم فى كل بيت فإن المدينة تتقدم وتتحضر وتغتنى) وكلاهما استغل لتعضيد تعليم المرأة، فالتقدم والرخاء وترتيب كل بيت تعتمد على نساء (الأمة). وإلى أن تتعلم المرأة فإن تقدم البلد وتحضره يكون مستحيلاً(١١٠).

أن ماصنف فيما بعد على أنه "حديث داخلى- أى الكتابة الكثيرة عن إدارة البيت على أسس علمية ورعاية الأطفال وخدمة الزوج والتى كتبتها فى نهاية القرن أقلام كتاب وكاتبات- والذى يبدو من وجهة نظر القرن العشرين أنه أحبط مستقبل حياة المرأة وحد من التقدم الاجتماعى للمرأة فى أوائل القرن العشرين شكل الأرضية التى أمكن عليها أن يفتح عليها مجال تعليم الرجل أمام المرأة. فالنساء فى حاجة إلى أن يتعلمن كل العلوم المتعلقة بإدارة المنزل كى يتحقق الرخاء للأسرة والتحضر للوطن "!

لقد قدم النساء اللاتى يشغلن مكانة المدير المتعلم (مدير ومدير) للمنزل ومكانة رئيسة- بدلا من أن يكن جزاء من المنزل خاضعات لإدارة الرجل- الأسس المعتدة لأنشطة الحركة النسائية فى الحياة العامة والإعتراف القومى بها ولم تكن محبطة لها على الإطلاق. إن كون هذا الحركة قد انتجت فيما بعد أيضا تحديد تحرك المراة نحو التعليم العالى أصبح واضحا فى الثلاثينات من القرن العشرين حينما طرح موضوع التعليم الجامعى للمرأة موضع النقاش واستخدم أولئك الذين يعارضون هذا هذه الحجج ضد قبول المرأة فى الجامعية (١١٢)لكن هذا يشكل مرحلة تالية من القضية و

لهذا السبب اقول إن تصنيف الكتابات التى سجلت مفهوما جديداً للمرأة تركز حول الأراء المتعلقة بالإدارة العلمية للمنزل والامومة المتعلمة والرعاية العلمية للزوج باعتبار ذلك حديثا عن الشئون الداخلية أؤ عن مذهب فى الاتجاه إلى الداخل هو تسمية خاطئة تمنعنا من فهم السبب فى أن النساء اعتنقن هذه الاراء بصفة أساسية.

لقد وصلت الكتابة حول الإدارة العلمية للمنزل إلى آخر مدى فى تطورها على صفحات الصحف النسائية. وقد كانت أول مجلة نسائية فى الواقع تسمى (دانش أى المعرفة تحررها دكتور كحاّل وهى طبيبة عيون لها نشاطها[١١٣]) وقد بدأ نشر المجلة فى سبتمبر سنة ١٩١٠ مع مقال بقول :" هذه مجلة اخلاقية فى علم تدبير المنزل ورعاية الطفل و العناية بالزوج لها فائدتها لفتيات وللتطور الاخلاقى للمرأة ولن تقول المجلة كلمة فى السياسة القومية " لقد خصصت مقالات كثيرة لتدبير المنزل[١١٤](بما فى ذلك مناقشة كيفية معاملة الخدم- وهو موضوع احتل مكانا أهم على صفحات المجلة النسائية الثانية فى إيران (الازدهار) والعناية بالزوج ورعاية الطفل و صحة الأطفال ووقايتهن من الامراض .[١١٧]

بالرغم من أن بعض الإصدارات التالية بدأت تنشر مقالات عن كيفية العناية بالبنات والشعر ومعلومات عن وسائل الزينة فان التأكيد على المحافظة على الحياة الزوجية وضعت فى نطاق التعليم.[١١٨] وقد امتدحت فتاة تلقت العلم فى أوربا الوضع الجديد للمرأة. وقالت :" فى الايام الخالية لم تكن المرأة تتلقى أى تعليم ولم تكن لها مكانة فى نظر زوجها مالم يكونا صغيرين وجميلين اما الآن فإن المرأة المتعلمة عندها الكثير من المزايا فمن النتائج الاخلاقية الجيدة لهذا الوضع أن الزوج والزوجة يعيشان معا فى مودة ولايتطلعان إلى الآخرين. ياله من خطأ ذلك الذى كان حين تطلعت المرأة إلى مكان في قلب زوجها من خلال استعمال وسائل الزينة فى وجهها وارتداء الملابس الجذابة، بدلاً من العناية بتعليم الأطفال وتدبير المنزل. لقد كانت المعرفة والفضائل، فى الحقيقة، هى التى جعلت الزوج لايحس بالملل وليس المظهر الجميل والثياب الجذابة. ونصحت أخواتها العزيزات ممن تعلمن بالفعل أن يمضين فى تحصيل المعرفة وأن لايضيعن حياتهن . وحثتهن على أن يتساوين بأزواجهن على الاقل فى التعليم، وأن لاتظن الواحدة مفهن أن السلوك المهذب واللسان الجميل يضمنان لها حب الزوج فعلى الزوجة ان تكون صديقة ورفيقة لزوجها، أى أنها فى كل عمل وفى كل أمر عليها أن تكون مساعدة له. ولكن كيف يمكن لامرأة غير متعلمة أ تكون عونا لزوجها؟[١١٩]

فى ذلك الوقت اهتم المؤلفون و المؤلفات معا بأولوية التعليم العالى القومى فى تعليم البنات على تعليم الاولاد بل حتى على سن قانون جديد. وهو موضوع أحتل مكانه

مركزية فى حديث انصار الحديث على امتداد عقود قبل ذلك ." إن تقدم ابه أمة أو بلد وانتعاشها وتقدمها يعتمد على ثلاثة اشياء أولها تعليم البنات تانيها العلم ثالثها القانون .. .. وتعليم البنات وهو الخطوة الأولى نحو الرخاء والخطوة الأولى نحو الانتعاش اكثر أهمية من العاملين الآخرين لان البنات والنساء هن اللاتى يلدن البنات والاولاد ويقمن بتربيتهم إلى أن يبلغوا سن التعليم(١٢٠).

وكما أشرت من قبل، أستخدمت مناقشة هذه الموضوعات لافى تحديد نشاط المرأة واحباطه بل لتنشيطه. فمثلا، قبل للنساء " اذا كانت المرأة أمية فعليها أن تمحو اميتها على الفور لأنها لن تكون قادرة، إلا عن طريق قراءة الصحف ومعرفة كل شىء، على التواصل مع زوجها بطريقة فعالة.(١٢١)

وبالرغم من أن مقالات سابقة وجهت أحيانا إلى الزوجات والمربيات معا فقد كان الأهتمام منصبا بشكل حاسم على الأمهات الطبيعيات اللاتى يقمن بتغذية أطفالهن ولا يستخدمن المربيات إلا كملجاء أخير. وقد خصصت مقالة فى العدد الثالث من المجلة للاضرار الجسدية والخلقية والسياسية التى تنشأ عن ان تعهد المرأة بطفلها إلى مربية(١٢٢)

وقد اخبرت النساء أن يتجنبن اعطاء الطفل الوحيد إلى مربية غربية فالطفل لابد أن يتلقى تغذيته من الصدر الحنون لامه(١٢٣) لقد قيل الكثير عن جدوى لبن الام وعن اللبن القذر الملوث للمربية التى تحيا حياة غير صحية. وقد وصف المؤلف الطفل الذى نشأ احول لانه مربيته كانت مصابة بالحول والامير الإيرانى الذى شرب النوق الفوق وركب الجمال طوال حياته لانه كان قد عهد به إلى سيدة عربية فى طفولته، وسيدة محترمة ظلت طوال حياتها منحلة لان مربيتها كانت كذلك فورثت عنها هذا العيب. كما وصف اللغة البذئية التى يلتقطها الأطفال من مربياتهم. وأنتهت المقالة بقائمة عن الظروف والصفات التى يجب البحث عنها فى حالة ماذا لم يكن هناك مناص من دفع الطفل إلى مربية .(١٢٦)

لقد وجهت مجلة (الازدهار) فى سنة ١٩١٤، حتى قبل مجلة (المعرفة) الانتباه نحو إخراج نمط جديد من الأمهات وأملت فى علاقات زوجية جديدة. كانت تحرر مجلة (الازدهار) وقد عملت أيضا مفتشة فى مدارس البنات فى تهران زينة السلطنة وهى مربية نشطة انشأت ثلاث مدارس ابتدائية ومدرسة مهنية للبنات فى تلك الفترة التى تحرر فيها مجلة « الأزهار فى ذلك الوقت. وكانت تزور المدارس وتكتب التقارير على صفحات (الازدهار) عن التلميذات وقيمة ما يتلقين من تعليم.

وقد نصحت النساء فى المقالة تلو المقالة على صفحات (الازدهار) أن ينسين كل الهدراء الذى تعلمنه عن امهاتن وجداتهن عن العناية بأزواجهن. إن التحول إلى إمراة حديثة عملية تعليمية تتطلب نبذا وإعادة بناء للأنوثة .(١٢٧) لقد قيل للنساء أن ينظرن إلى البيت على أنه مملكتهن عليهن أن يدرنها. وكل الصفات الهامة الضرورية لإدارة شئون البلد كالأسس الانسانية والامانة والثقة والوقاية الصحية والجد فى العمل واحترام الوقت وطلب المعرفة وتحمل المشاق وتجنب السلوك السيىء تتعلم اثناء الطفولة كما تقول زينة السلطنة. فإذا وجدت امرأة علمت هذه الصفات لأطفال فاعلم على سبيل اليقين أن شئون البلد ستسير سيراً حسنا و ان البلد سيتقدم والعكس بالعكس وقد أبدت زينة السلطنة اهتماما بتنظيم مناهج المدارس واكدت تأكيداقوياً أن المدارس هى أماكن التطور الاخلاقى للبنات .(١٢٩)

وبالرغم من أن المجلة ظلت تسير على عادة مجلة (المعرفة) فى نشر سلاسل من المقالات عن صحة النساء والاطفال فإن عدداً متزايداً من المقالات أهتم بالتطور المعنوى للمرأة مبديا قدراً كبيراً من القلق بسبب اتجاه التغييرات التى اخذت تظهر فى العمل الاجتماعى للمرأة.

لقد اسست المدارس الحديثة على انها المجال الاجتماعى لتطور السلوك الاخلاقى وتعليم علوم الطبخ والحياكة ورعاية الطفل وتدبير شئون الزوج. وهكذا وضع منهج خاص لمعالجة شئون تدبير المنزل على أسس علمية اشتمل على مقررات فى إدارة المنزل وتعليم الأطفال. والوقاية الصحية والفنون لجميلة والصناعات والطبخ. كما ألفت متون لهذا الغرض (تربية البنات)، على سبيل المثال، ترجم مبرزاً عزيز الله جان النصوص الذى اعدت لمدارس البنات الجديدة عن الفرنسية مع الغرض المعلن وهو أن يكون نصاً مقرراً فى الدرجة الثانية. وقد نشر هذا النص سنة ١٩٠٥ وفى سنة ١٩١١ طبع للمرة الثانية .والكتاب الذى يحمل عنوانا ثانويا (علم تدبير المنزل) تتألف من ستة اجزاء(عشرين درسا) يبدأ بتعريف هذا العلم " الذى تتوقف عليه سعادة كل أسرة ورخاؤها "(١٣١) ويمضى ليبين لماذا كان تدبير المنزل علما وينبغى أن يعلّم ويتعلم بهذا الأعتبار رغم سخرية العامة. وينتهى الكتاب بأثنتى عشرة وصفة خاصة بالأطعمة السائلة الفرنسية (الشوربة) وأطعمة أخرى ويضرب أمثلة لردود الأفعال الإيجابية والسلبية لحياة الأسرة التى تديرها ربات بيوت متعلمات وأميات، ويبين الصفات اللازمة للزوجة الكفء كالنظام الكفاءة والنظافة ويبرز شخصيات ثلاثة نماذج انسانية بين الزوجات مع الأولى المهملة غير المرتبة التى تسمى السيدة متعة والتى تضيع جهودها ومال زوجها وتمضى وقتها فى الحديث الفارغ مع جاراتها والثانية السيدة بهجت التى تجد لكى تكون ربة بيت جيدة وتستخدم معرفتها التقليدية لتعطى كل ماليديها لكنها غير

مرتبة لأنها لم تتعلم كيف تدبر شئون المنزل تعلما صحيحا والثالثة التى ترفع بمثابة مثال تعرف كيف تصنف كل شيء تصنيفا صحيحا ونضع عليه أسمه، وتضبط ميزانية البيت وتنظم وقتها بكفاءة وبذلك تكون قادرة على انهاء عملها المنزلى قبل أن يعودون زوجها واطفالها إلى المنزل. وحينما يعودون تشتغل ببعض اعمال الحياكة الخفيفة او بقراءة كتاب أو مصاحبة الزوج. وعلى عكس السيدة متعة التى تصنع وقتها فى الحديث الفارغ مع النساء الآخريات،- وهو نوع غير مستحسن من أنواع النشاط الإجتماعى النسائى- تتجة المرأة المثالية إلى مرافقة الزوج. ومما لايخلو من دلالة انها تسمى السيدة عصمت باقلة الفضيلة عن طريق العلم الجديد إلى المرأة الحديثة المتعلمة.

هكذا صُنعت المرأة الجديدة الأم العلمية والزوجة والمرأة المتعلمة العارفة بعلوم الطبخ والحياكة والإرضاع. مثل هذه المرأة تلد الوزراء وموظفى الدولة والاطباء والاساتذة، لا الحمالين وقراء الطالع المتواضعين (١٣٣) وهى لا تنتج اطفالا أحس فحسب بل تمنع الرجل ايضا من السلوك السيء:" كما منعت النساء الامريكيات ازواجهن من الشرب والرذيلة"(١٣٤)

لقد اشتمل المنهج المدرسى، بالاضافة إلى علم تكوين البيت، على دروس عن الوقاية الصحية والتدريب على الوان الرياضة والالعاب. وقد بدأ الترغيب فى الالعاب الرياضية بربطها بانتقاد الحجاب. ولقد عبرت السيدة بدر الدجى المتخرجة من الجامعة الامريكية للبنات فى خطاب التخرج الذى ركز على علم الوقاية الصحية، عن اسفها لان النساء الإيرانيات قد حرمن بسبب الحجاب فى القرون الاخيرة من ممارسة الرياضة وهكذا لم يكن من المفاجيء أن اكثرهن ضعاف غير صحيحات.(١٣٥)

بعد ذلك فى العشرينيات تصادف جنسا جديداً، قواعد السلوك (آداب المعاشرة) وهو نصوص تدريبية أعدت لتعليم النساء كيفية السلوك السليم مع الغرباء من الرجال. وكان المتصور بعد تعلم ذلك أن تكون المرأة مستعدة للتقدم نحو المجال المتعدد الأ نواع الاجتماعية دون اضرار بالنظام الاجتماعى " والثقافى:

إن الكلمات " عفاف" و"شرف" ليست موجودة فى قاموس الخلْق. والمرأة لاتخلق عفيفة لكنها تصبح الحامى والشرطى لعفافها. وحتى تتعلم المرأة واجب الحراسة لحماية لنفسها فإن الحرية تخلق ضرراً الا يمكن إصلاحة لرقتها الانثوية وكرامتها النسائية. ولهذا لابد من أن تعلمها حماية نفسها. وستاتى الحرية بعد ذلك. نادراً مايرى المرء فى اوربا وفى البلاد المتحررة فى المتنزهات والطرق العامة، رجلا يحملق فى امرأة وامرأة تلتفت أى التفات (نحو رجل) مالم يكونوا قد جعلوا من عفافهم وسيلتهم لكسب العيش. والحامى الجيد امرأة لاتسمح لاولئك الذين يحاولون الخداع ويجعلونها تتفوه

بكلمة بذئية أو غير مهذبة. وما ان تتعلم النساء طرق الحماية أى قواعد سلوك المرأة التى تختلط بالرجال فإن الحرية والمشاركة بين الرجال والنساء ستأتى بعد ذلك دون عائق (١٣٦).

أد يدأن أو كد هنا مرة اخرى على العمل المساعد لرأيين يبدوان فى الظاهر متعارضين:الأول التأديب والأخر التحرير لخطة لقد كانت لحظة " الحرية والمشاركة فى الحياة " مع الرجال هى التى جعلت الحماية الذاتية ليست ممكنة فقط بل عملا مطلوبا للنساء. وعلى العكس، كانت الممارسات والمفهومات التأديبية والتنظيمية هى التى حددت المنطقة الاجتماعية المباحة لحرية المرأة الحديثة. ان نجاح هذا المزدوج جعل من الممكن أن يكون للمرأة مكان فى المجتمع لان من شأنها أن تستطيع أن تكون مواطنة. والواقع أن النساء بدأن فى أن يجعلن من انفسهن مواطنات فى نطاق مدارس البنات منذ زمن الثورة الدستورية. وتبعا لما كان مالؤفا من تشكيل الجمعيات شكلت النساء الجمعيات الخاصة بهن وعقدن الإحتماعات واقمن حفلات لجمع التبرعات لمدارس الحكومة ومدارس البنات (١٣٧)لقد أصبح تشكيل مثل هذه الجمعيات فى ذاته تعبيراً عن المواطنة. وكانت مدارس البنات، وقد كانت في الغالب فى منازل البارزات من السيدات أماكن للتعلم والتشاور فى هذه الاجتماعات. هكذا شكلت النساء فى أن واحد شخصية فردية عن طريق التعلم وشخصية إجتماعية عن طريق الأنشطة السياسية الوطنية. ويوصفهن مدبرات للمنزل بدات النساء فى تحويل البيت إلى ساحة اجتماعية للمواطنة.

لقد تحدثت النساء فى هذه الاجتماعات بوصفهن مواطنات كما تحدثنا " نحن الإيرانيين عن المشاكل السياسية العامة التى كانت تواجه الوطن، وغالبا ما أبدين اسفهن على المعوقات التى حرمتهن من يكن أكثر إفادة للوطن. ولم تكتفى النساء بالسعى إلى نيل حقوق المواطنة، بل اثبتن أحيانا اهتمامهن كمواطنات بتحدى قدرات الرجال على إدارة نظام ديموقراطى(١٣٨).

والواقع أن التطلعات الحذرة الأولى للمساواة التى قامت بها النساء تشكلت فى نطاق المجال التربوى" إننى أمسك بالقلم لاشكو بمرارة من آباء البنات الإيرانيات وأزواجهن لماذا لا يعرفون حتى الآن أن المراة والرجل فى هذا العالم سواء وانهما عجلتان فى عربة: لابد من أن يتساويا لافضل لاحدهما على الآخر. فاذا ما كانت احدى العجلتين فى العربة غير جيدة فسيكون من المستحيل لها أن تتحرك." كما قالت شاهناز ازاد. لقد عدلت الدعوى القائمة على المصادقة للمساواة إلى مايلى:- "ينبغى أن يكون واضحاً أن اقصد بالمساواة المساواة فى التربية وتعلم العلوم لا فى كل الأمور الأخرى"(١٣٩).

كانت إمراة اخرى هى شمس قاسمائى اكثر جرأة. فقد دعت أخواتها فى قصيدة بعثت بها إلى (الأزدهار) من عشقاباد ان يتعلمن حتى يكملن كل " أوجه النقص لديهن وأن يستخدمن قوة الكلام والعقل والجدل لهزيمة العالم كله ولاشعال النار فى كل الخرافات وإن يمزقن حجاب الظلم وأن يبرهن على تساوى حقوقهن مع حقوق الرجال عن طريق الكلام والعمل وكل مالديهن من قوة (١٤٠).

يمكن أن تعد هذه القصيدة بحق أول اعلان فى لغة التساوى فى الحقوق، وفى نوع جديد من الأنوثة الحديثة فى إيران. إن الأم والزوجة الجديدتين قد بدان يدعين دعوى مختلفة للأنوثة.وقد انتهى الامر بهذه الدعاوى الجديدة إلى التصادم بالحدود التى وصفها الحديث السابق كما بينت من قبل. وقدبرز هذا الصدام إلى المقدمة فى سياق الدورة الجديدة للمناقشات التربوية فى الثلاثينات، هل كانت النساء فى حاجة إلى الذهاب إلى معاهد التعليم العالى؟ أن لم يكن الهدف من تعليمهن أن يصبحن أمهات وزوجات أفضل؟ماذا سيصنعن بالدبلومات العليا أدن؟ لقد أثيرت هذه الحجج ضد دخول المرأة الصفوف الأعلى فى المدارس العليا والتعليم الجامعى فيما بعد. لقد أختارت النساء وقد وقعن فى مصيدة الحديث نفسه الذى كان قد فتح أمامهن باب التعليم فى أول الأمر، توسيع فكرتهن عن " الواجبات المنزلية" لكى تعنى الخدمة القومية. فالبيت الجديد الذى بدأن يدعين الحق فى إدارته لم يعد ملتقى الأسرة بل البيت القومى، إيران وهكذا فاعتناق النساء لجدول أعمال رضاشاه فى الثلاثينات يمكن أن ينظر إليه لا على أنه اضاعة لقضية المرأة من أجل الدولة المتنامية القوة بل بالاحرى أن برنامج رضاشاه بناء المواطن بوصفه خادما للدولة اتاح الإمكانية للنساء أن يخرجين من الفخ الذى يمكن الآن أن يسمى بحق داخلية. فقد أصبح فى وسعهن أن يطالبن بحق التعليم العالى وكثير من الوظائف باسم خدمة الدولة. فبعد أن أصبحن أمهات للأمة أصبحن قادرات على خدمة الدولة. ومرة أخرى يستطيع المرء أن يرى عوامل كل من الضبط والتحرر فى هذا الحوار: فالقول بفكرة خادم الدولة مكن للنساء أن يدعين الحق فى التعليم العالى والوظائف بينما خضعت هذه الحقوق لتنظيمات الدولة ومطالبها ولوائحها - وهو ميراث كان علامة، على الحركة النسائية الإيرانية أثناء فترة بهلوى.

هوامش

•

لقد انتفعت مسودة سابقة لهذه الورقة بعروض فى ندوات فى جامعة جورج تاون وجامعة نيويورك. وأود أن أشكر ايفون حداد وتيم ميتشيل لاتاحة هذه الفرص لى.لقد تم العمل على هذه الورقة فى سنة ١٩٩٤ - ١٩٩٥ أثناء السنة التى رفضتهما زميلا زائراً بمعهد الدراسات المتقدمة فى برنستون- وهى فرصة أتاحت لى جو عمل لا نظير له. والشكر الخاص إلى جون وسكوت الذى جعل تلك السنة سنة عون وتحد من الناحية الفكرية وإبلى ليلى أبو لغد واليزابيث فريرسون وايفون حداد ومارى يوقى ويتم ميتشيل لاحاديثهم المثيرة وتعليقاتهم النقدية. واود كذلك أن اشكر القراء فى مطبعة جامعة برنيستون لتعليقاتهم المفيدة.

•

١- Beth Baron, The Women's Awakeming in Egypt, Cultuve, Society and the Press (New Haven, Yale University press 1994)I Margot Badran, feminists, 15 lam and Nation :Gender and the rlaking of Modern Egypt Prinston University Press 1995)I Afsandh Najmabadi "veiled Discourse-Unueiled Bodies", Feminiese Siudies , 19 no 3 Fall 1993), 487-518

(٢) The Wamen's Awakening

"ظهر فى ايديولوجى للانوثة من الصحافة النسائية المبكرة التى عززت ادوار المرأة بوصفها اما وزوجا ذراعية منزل" And Badran Feminists Islam and Notion ,p.63 سرعان ما ارتبط تعليم البنات مذهب المنزلية فقد وضع فى خدمة ترقية الادوار الاسرية للمرأة وبصفة دور الأم.

٣- انظر على سبيل المثال لصغير الدين الطوسى أخلاق ناصرى نشره مجتبى مينوى وعلى رضا حيدرى (طهران: خوارزمى ١٩٧٨) نص يرجع إلى القرن الثالث عشر، وله ترجمة انجليزية

Nasin ad-Din Tusi, The Nasirean Echics, Trans. G. M. Wickens (London ,George Allen and Unwin 1964 , jalal al-Din Dawwani, Akh laqi Jalali ,

نص يرجع إلى القرن الخامس عشر الميلادى (Lucknow n. p. 1957) محسن فانى كشميرى ، أخلاق محسنى ، نشرة خواجه جويدى (إسلام أباد، مركز باكستان وايران للدراسات الفارسية ١٩٨٣) نص يرجع إلى القرن السابع عشر الميلادى. ومن أجل منافسة للاخلاق فى الكتابات الاسلامية قبل العصر الحديث انظر:

R.Wa;ZER and H ,A. R. Clibb , "AKHLAQ"Encuclopaedia of Islam, 2 d ed. pp.325-29 and F . Rahman , "Akhlaq" Encyclopaedia Iranica , pp. 719 - 23 see , Avner Gil 'adi, Cnildren of Islam : Concepts of chiladhood in Medieval Muslim Society, (London, Macmillan 1992)P. 4

عن الاصول الاغريقية لبعض الأراء التربوية الاخلاقية والسيكولوجية والتربوية الهامة فى هذه النصوص.

٤- ان ملاحظة توضحية لها ما يبررها هنا . بالرغم من أن كتب الاخلاق التى رجعت إليها تترواح مابين الفرنين الثالث عشر والسابع عشر الميلاديين. اننى لا افترض أن الخطاب عن الاخلاق ظل دون تغير فى هذه الفترة . ودراسة التحول التاريخى فى الخطاب الاخلاقى فى هذه الفترة بقع خارج نطاق هذه المقالة ولا تعتمد اقوالى هنا عليها. إن استخدامى (اخلاق ناصرى) على سبيل المثال ان اعتراف بأن هذا النص قد اكتسب وضع " نموذج للمحاكاة". وقد اخذت النصوص التالية قدرا كبيرا منه احيانا نقل حرفى

لاقسام واقوال كبيرة من هذا النص وصاغت بنياتها الشكلية والاسلوبية على هيئته. وهذا لايعنى أن الخطاب، واقل من ذلك ممارسات تنشئة الاطفال تظل متفقة بالنص وسوف أشير إلى هذه الاختلافات فى النص. وعلى أى حال، فيما وراء هذه الاختلافات فالذى يهمنى هنا هو الافتراضات المشتركة بينها.

٥- الطوسى. اخلاق ناصرى ص٢١٥ -٢١٦. وانظر ايضا فانى كشميرى اخلاق الامراء ص١٢٨ .

٦- Yusi, Yhe Nasireau Zetiues,p.161 اخلاق ناصرى ص ٥١٢-٦١٢ وانظر ايضا: فانى كشميرى اخلاق العلماء ص١٢٨ . اخلاق ناصرى، ص ٢١٧ -٧. Tusi, Tust,The Nasireaa Etihcs, p.

162اخلاق ناصرى،ص ٢١٧ وقد قيل إن الفلاسفة قالوا أن الزوجة الصالحة ستضطلع بدور الأ والصديق والخليلة ((Eusi, The Nasirean Ethics, p.164)(واخلاق ناصرى ص٢١٩) وفى اخلاق العلماء تختلف النقطة التالية فى إصلاح الزوجة اختلافا له دلالته: وهو أن الزوج عليه كان يعامل اقارب زوجته باجزام وأنه ينبغى أن لا يؤذيها بالزواج من أخرى دون سبب يقتضى ذلك والعلاقة بين الزوج وبين المنزل (الزوجة / او البيت ومن فيه) يشبه علاقة القلب بالجسد. والرجل لايستطيع أن يكون مديرا لشئون منزلية تماما كما أن القلب لا يستطيع أن يكون مصدر حياة لجسدين (فانى كشميرى اخلاق العلماء ص ١٣١.

٨- اخلاق ناصرى, See: Tusi The Nasirean Ethies, pp. 166-67 see also Fani Kashmiri,

Aklaq- i -alamara, p.139- وقد.ص٢٢٢ وقد قدم فانى كشميرى لهذا القسم بتأكيد أن الطفل وديعة اودعها الله عند والده ووالدته وإن الله جعلهما مسئولين عن تنشئة الطفل (ص١٣٥) ومع ذلك فمع نهاية هذه الفقرة يتقلب الجمع (المثنى) إلى مفرد ومذكر (فى قراءته للقصص العربية). كما أنه فضل المرضعة على الأم فيما يتصل بالعناية بالطفل (١٣٦).

٩- ليس هناك فرق فى اللغة الفارسية بين المفرد المذكر والمفرد المؤنث فى الضمائر والكلمات المستخدمة للدلالة على الطفل فى هذه الكتابات فرزند وكوداك (توجك) يمكن أن تشير إلى الولد وإلى البنت. بمعنى أنه لاتوجد علامة لغوية للتميز على أن المقصود بالطفل هنا الولد. ولقد تبعت المؤلف فى إزالته الغموض بعد ذلك باستخدام الضمير هو he للدلالة على الطفل لأن الطوسى آخر هذا لقسم وبعد أن قيل كل شىء عن الاشراف على الطفل وعقوبته وتشجيعه والمهارات التى يحتاج إلى تعلمها والصفات التى يحتاج إلى التسابها تختم مثلا بقوله :" هذا بالنسبة لعقوبة الاطفال. فى حالة البنات على المرء أن يستخدم الطريقة ذاتها، أى شىء مناسب يمنعن *لهن ينبغى أن يربين على مداومة الاقتراب من البيت والعيش منعزلات* محليات بالرزانه والقناعة والحياء والصفات الاخرى الى عددناها فى الفصل الخاص بالزوجات. وينبغى أن يحقق من تعلم القراءة والكتابة وأن يسمح لهن ان يكتسين من المهارات ماهو مستحب للنساء. وحينما يشرفن على مرحلة البلوغ ينبغى أن يزوجن بالكفء , Tusi, The Nasinean Ethics p 173 اخلاق ناصرى ص٢٢٩-٣٠).p. for a & Similar Tlase see Fani Kashmiri Akhlaq -i- alamara,

141.ويكشف موقع هذه الفقرة من النص اضافة كلمة (بنت) يعد كلمة (طفل) فى *هذا الخطاب الاخلاقى*.

١٠- Tusi, The Nasirean Zdics ,p. 179, Akhlaq - i -Nasiri pp. ١١- ميرزا انما خان كرمانى، صد خطابت (منة خطبة) محظوظة فى: ٢٣٧- ٣٨ Edwod Gوقد نشرت Browne Callctien,

Camlridge Univeisity Library. الاقسام الخاصة من وجهات نظر كرمانى حول المرآة، من صد خطابت فى " ناشة ديكر"رقم ٩ (ربيع ١٩٨٩): ١٠١-١١٢. والاقتباس من (صد خطابت، يقع فى ص ١٢٦ ب فى " تامة ديكر"ص١٠٣ وعن حياة كرمانى يوجد عرض تحليلى لكتاباته .

انظر:فرادون آدمية اند يشههاى ميرزا اغاخان كرمانى: اند يشههاى مبرزا انما خان كرمانى (أفكار مبرزا انما خان كرمانى (ط شهران بعام ١٩٧٨)

١٢- كرمانى صد خطابت ص١٢٧ ب فى نامة ديكر، ص ١٠٣

١٣ كرمانى، صد خطابت ص ١٥٦ ب كانت المدرسة الثالثة هى الدين الذى عليه الناس وهو مايشرح لماذا اختلفت اليهود والنصارى والمسلمون فى شخصياتهم وكانت المدرسة الرابعة الحكومة. ويقول كرمانى إن الناس تحت حكم حكومة ظالمة يتطورون بطريقة مختلفة عن أولئك الذين تحكمهم حكومة عادلة واخيرا كانت المدرسة الخامسة هى الجو والظروف الطبيعية للأرض (صد خطابت، ص ١٢٨ ب فى تامة ديكر، ص١٠٣ .

١٤ – الاشارة إلى " التعزيات" تتصل بكثير من طفوس الشعية حزنا على المصائر المأسادية للائمة الاثنى عشر على وابنائه وأهمها طقوس شهر المحرم احياء لذكرى موقعة كربلاء سنة ٦٨٠ ميلادية التى قتل فيها حسين يزيد حسين واتباعه .

١٥– كرمانى صد خطابت، ص ١٤٩ ب، ١٥٠ أوب ، ١٥١.

١٦ المرجع نفسه ص ٩٥ ب.

١٧– عن دلالة هذا التحول فى التكوين الذاتى من أجل ظهور الحدانه الإيرانية فى القرن التاسع عشر انظر: محمد توكلى – طارقى: The Feminim of Two Revolutimay D iscouscs in Iladen Jrau : Yhe Constietioal Revolution of 1905-1906,aud che Jsawic Rerolutiov of 1978-1979 Ph.D. diss, Uirerity of Chieago,1988) .

١٨– كرمانى:صد خطابت، ص١٢٨ ب فى ناشة ديكر ص ١٠٤

١٩– كرمانى: صد خطابت،ص ١٢٨ ب ١٢٩ أ فى تامة ديكر، ص١٠٤

٢٠– تبين الكتابات الحداثية عن النوع أيضا الاختلاط الجنسى فى الحب فالحب فى الأدب الفارس الإسلامى غالبا بقوم على التسأول ويفكس هذا لافى الحديث عن الحب بين ذكر وذكر كما فى حالة محمود وياز بل كذلك فى كتب النصائح التى توجد بها فصول مستقلة عن الحب والزواج حيث يكون المحبوب فى حالة الحب ذكرا وموضوعا فى الحب والزواج، على عكس الوضع فى الخطاب الحديث، فهمى مشكلة بطريقة كما لوكانت تتعلق ميتدين مختلفة انظر: مثلا : عنصر العالى قابوسنامه غلام حسين يوسف (نهران، حبيبى ١٩٧٤) الفصل ١٤ ص ١٠٠ –١٠٦ " عن الحب " والفصل ٢٦ ص١٤٤– ١٤٦"فى اختيار الزوجة" ومع اختلاف المجلس فى الحب وصبغ الزواج بصيفة روما نتكية أصبح الشذود الجنسى ينظر إليه على أنه تعبير منحط عن الرغبة الجنسية نشأ عن الفصل الجنسى وندرة الحصول على المرأة بالنسبة للرجل وعن حكم الحداثيين على التساؤل الذاتى فى الحب فى العصر القديم انظر: نصر الله برياوادى "بدائع – عشق" نشرة دانش ١٢ شمارة) (فبراير – مارس ١٩٩٢): ٦–١٥ حيث تتحدث عن عشق محمود لاياز على أنه " اخلاقيا اقذر انواع الحب" (ص:٨. وعن تطورات مماثلة فى الحداثة التركية. انظر: Deniz Kandujati (Afcerward) in this velume.

٢١– كرمانى: صد خطابت ص ١٥٥ أ عبر ١٣٨ أ فى تامة ديكر (كتاب آخر) ص ١٠٩ –١١٢.

٢٢– مبرزا أنما خان كرمانى والشيخ أحمد روحى: هشت بهشت (لاصفحات ولاتاريخ) عن أهمية البابية فى ظهور الحداثة الإيرانية، انظر:Mongol Bayat, Mysticism aud Dissent:Socioreli Ohought in Qujar Jran, (Syracuse: Syrocuse University Press 1982).

٢٣– كرمانى وروحى: هشت بهشت ص٩ وفى النص يعد ذلك ص١٢٢ عدل هذا المنع : تستطيع النساء أن تحدث الغرباء من الرجال لكن على أنه يزيد الحديث عن ثمان وثمانين كلمة وحينما يكون ذلك ضروريا.

٢٤– المرجع نفسه، ص ١٢١.

٢٥– عن تحول مماثل فى أواخر القرن فى لبنان فى سياق التغيرات الاجتماعية الاقتصادية هناك انظر:

AKRAM FOVAD KHATER "HOUSE TO GODDESS OF THE HOUSE" : GENDER ,

CLASS AND SILK IN NINETEENTH - CENTURY MOUNT LEBANON , INTERN-TIONAL JOURNAL OF MIDDLE EAST STUDIES 28 NO 3 (AVGUST 1996), 325 - 48

٢٦- كرمانى وروحى ، هشت بهشت،ص ١٢٢ والكلمة Dciree تشير إلى الأوامر الدينية البابية.

٢٧- المرجع نفسه ص ١٤٤.

٢٨- المرجع نفسه ص ١٤٥.

٢٩- عن المؤسسات التعليمية والمفهومات الخاصة بالمعرفة قبل العصر الحديث انظر JANTHAN AND P. PARKLY THE TRANSMISSION IN MEDEIVAL CAIRO: A SOCIAL HISFORY OF ISLAMIC EDVCATION , (PRINSTION, PRIWSTON UNIVERSIT PRESS 1992), SEE ALSO HIS "WOMEN AND ISLAMIC EDUCATION" IN WOMEN IN MIDDLE EASTERN HISTORY : SHIFTING BOUWDERIES IN SEX AND GEN-DER, ED. MIKKI KADDIE AND BETH BARON : YALE UNIVERSITY PRESS 1991 PP. 193 - 157

من أجل مناقشة لتربية المرأة فى الاسلام قبل العصر الحديث.

٣٠- أرانى فى هذه المقالة متأثرة إلى حد كبير بكتابات محمد فوكلى طارقى النظر:((Refashieviug Iran Jrawia Stuodies, 23vos 1-4 (1995):77-101 and (The Formation of Two Revolutlonary Dvscowses)

وبصفة خاصة ان آخذ من كتاباته أهمية تحول المفهومات ومعاينها فى افكار مثل العلم/ المعرفة، الأمة، السياسة فى إيران فى القرن التاسع عشر.

٣١- كرمانى:صد خطابت ص ٩٤ عبر ٩٨ والاقتباس من ٩٧.

٣٢- انظر على سبيل المثال، زين الدين العاملى الجبائى، منية المريد (نص من القرن السادس عشر الميلاد) ترجمة محمد باقر سعيدى جزاسانى (بدون ترقيم: انتثارات علمية إسلامية ١٩٥٠) ص ٣٠، فى تقسيم العلماء (وانشمذا على ثلاثة اقسام عالم بالله وعالم بامر الله وعالم بالله وامران.

٣٣- TIMOTHY MITCHEL, COLONISING EGYPT (CAMbRIDGE , (CUP 1988) OM-NIA SHOKRY, SCHOOLED MOTHERS AND STRUCTURED PLAY : CHILD'REARING IN TURN OF THE CENTURY EGYPT" CHAP. 4, IN THIS" VOL-UME . FOR MOROCCO, SEE, DALE F. EICKELMAN, KNOWLEDGE AND POWER IN MOROCCO , THE EDUCATION OF TWENTIETH CENTURY NO TBLE (PRIN-STO , PUP 1985), SEE ALSO MARGOT BADRAN "FROM REVOLVTION TO ACTI-VISM: "FEMINIST POLITICS IN TWENTIETH . CENTURY EGYPT" IN PROBLEMS OF THE MIDDLE EAST IN HISTORICAL PERS PECTIYE , ED. JOMN SPAGNOLO (LONDON 1992)PP. 27 -45

٣٤- بدأت النشر فى ١٨٩٦ وكان مجتهة بصفة كلية إلى فكرة ان الفروق المعاصرة بين الأمم لم تكن لها صلة بأية فروق غريزية بل ناشتة عن اختلاف فى النظم التربوية (اغازى سخن ملاحظات افتتاحية) "ترتيب رقم ١ (١٧ ديسمبر ١٨٩٦ ص ١-٣). وكانت نرى أن اية امة ترى نفسها متخلفة عن امة اخرى فإن مطالبة حسب ماتقضية الانسانية .. ان تسابق فى التربية وان تسير براسها بدلا من أن تسير بقدميها (أى أ نسير بأقصى سرعة) فى طريق الحضارة حتى تلحق بالركب الذى سبقها"(تربيت : مقالة الافتتاح بدون عنوان فى رقم ٢ . ٢٤ ديسمبر ١٨٩٦ :١-٤) والاقتباس من ص ١ .

٣٥- تربيت: مقالة الافتتاح وهى مليئة بالجمل الاعتراضية بغرض توضيع بعض النقاط وتجنب سوء الفهم. فى رقم ٤ (٧يناير ١٨٩٧) :١-٤ الاقتباس من ص١ -٣٦ المـرجـع نفسه ص٢

٣٦- المرجع نفسه ص٢

٣٧- كرمانى وروحى، هشت بهشت ص ١٣٩

٣٨- ترتيب رقم ٤٢ (٣٠ سبتمبر ١٨٩٧): ٣ وهى الفارسية " هركة تخواندن تشة دائد وهو له نداند تشة تواند (من لايقرأ لايعرف شيئا ومن لايعرف لايستطيع شيئاويمثل هذا امتداد للربط بين القدرة والمعرفة كما عُبّر عنها فى البيت المشهور فى الفردوس " توانا بود هركة دانا بدد" (كل من يعرف قادر) - للربطيين المعركة والقراءة

٣٩- See Walter J. Ong Orality and Jitercy: The Technology of the Word (london: Routlege 1982).

40-See,Mary Cavuctes, Booh of Meuey :A Studg d Memrg in Meoieual Cutwe (Cowlridge. Cawcwidge Uniniesitg Press, 1990

٤٠- أود ان اشكر جوناثان بيركى للمحادثات المفيدة حول هذه النقطة وتظهر تاكيدات اخرى فى مداخل قواميس السيرة عن الباحثين العميان، ولد بعضهم اغمى،:SEE, MARY CARRUTHERS, BOOK OF MEMORY IN MEDIEVAL CULURE (CAMBRIDGE, CUP 1990)

٤١- SEE, FEDWA MALTI - DOUGLAS "MENTALITY AND MARGINALITY : "BLINDNESS AND MAMLUK CIVILIZATION" IN THE ISLAMIC WORLD : FROM CLASSICAL TO MODEN TIMES, ED. C. E. BOSWORTH, CHARLES ISSAWI, ROGER SAVORY AND A. L. UDOVITCH (PRINSTON, THE DARWIN PRESS 1989) PP. 211 - 37, SEE ALSO DAALE F. EICKELMAN, "THE ART OF MEMORY : ISLAMIC EDUCATION AND ITS SOCIAL REPRODUCTION" IN COMPARING MUSLIIY SOCIESTIES KNOWLEDGE AND THE STATE IN A WORLD CIVILIZATION' ED. JUAN R. I. COLE (ANN ARBOR :UCP 1992) PP. 97 -132

٤٢- عن المدارس (مكاتب ومدارس) رقم ٤٨ (١١ نوفمبر ١٨٩٧) ٢٠

٤٣) زبنيرال مبرزا تقى خان كاشانى، تربيت، رسالة فى فوائد تعليم الاطفال وتربيتهم (اصفهان دار طباعة الثقافة ١٨٨١) ص ٤٧.

٤٤- المرجع نفسه ص٤٦

٤٥- المرجع نفسه ص ٦١

٤٦- محمود بن يوسف تأديب الأطفال (بدون تاريخ ١٨٧٦)

٤٧- المرجع نفسه ص٦-١٠
٤٨- المرجع نفسه ص ١١- ١٧
٤٩- المرجع نفسه ص ١١٠- ١١٩
٥٠- المرجع نفسه ص ٨٥- ٢٠٩ اكثر الكتابات الفارسية عن التربية منذ تلك الفترة مرتبط بالمجادلات والنصوص الفارسية لذلك الوقت.
٥١- المرجع نفسه ص ١٨٧
٥٢- المرجع نفسه ص ١٨٨
٥٣- المرجع نفسه ص ١٩٥، ١٩٧ و ٢٠١
٥٤- المرجع نفسه ص ٢٠٣-٢٠٤
٥٥- المرجع نفسه ص ٢٠٦ - ٢٠٧
٥٦- مفتاح الملك محمود: تعليم الأطفال (نهران بدون ترقيم ١٨٩٧) ١ ص ٥، ١١، ٣٢، ٤٢و٩٦-٢ص ١٩، ٣٢، ٠٦، ١٠٥و١٠٧ وفى المقابل نضم صورة لمكتب لتحفيظ القرآن كل التلاميذ جالسين على الأرض والمعلم بجلد تلميذا. (١١:٢)
٥٧- المرجع نفسه ١ص ٦٨- ٨٠ و ٩٥-١٠١
٥٨- المرجع نفسه ص ٨١-٩٤ و ١٠٢ -١٠٦، والاقتباس من ص ١٠٥ .
٥٩- مقال افتتاحى بدون عنوان: تربيت رقم ٣٦ (١٩ أغطس ١٨٩٧): ١-٤ والاقتباس من الصفحتين ١-٢
٦٠- تربيب رقم ٤٠ (١٦ سبتمبر ١٨٩٧):٢-٤
٦١- المرجع نفسه ص ٣-٤، ان المقارنه بين النساء الأوربيات والنساء الإيرانيات بما فى ذلك ذكر الممارسات التربوية المختلفة فيما يتصل بالرجال والنساء ترجع، على الأقل إلى أواخر القرن الثامن عشر، إلى قصص الرحلات التى كتبها رحالة يتحدثون الفارسية من الهند وإيران إلى أوربا والواقع أن ادب الرحلات هذا شكل وسيلة اتصال مركزية حدث من خلالها إعادة تصور النوع بما فى ذلك قضايا تعليم المرأة
٦٢- See Mohamad Tawakoli Targhi "Imagining Western women :Occideutalisu and cvro eroticism" Rauiel Awerica 24 no 3 (Jul.-Septemer1990):73-87
٦٣- عبد الرحيم بن أبى طالب تبريزى (طالبيوف) كتاب أحمد أو سفينة طالبى (اسطانبول بدون ترقيم ١٨٩٣) نشر بعد ذلك جزء ثان سنة ١٨٩٤ (اسطانبول مطبعة خورشيد) ثم نشر جزء ثالث بعنوان مختلف هو " مسائل حياتيه" (تفليس مطبعة الغيرة ١٩٠٦).
٦٤- طالبوف،كتاب احمد ١:٨١
٦٥- المرجع نفسه ص ٧٢، ٢:٤
٦٦- طالبوف مسائل حقايته ص٣٦
٦٧- من أجل ترجمة انجليزية، انظر: QASIM AMIN, THE LIBERATION OF WOMEN, TRANS. SAMIHA SID HOM (CAIRO , AUCP 1992). وهناك كتابات نقدية كثيرة لاعمال قاسم أمين بالانجليزية. انظر على سبيل المثال: LAILA AHMED, WOMEN AND GENDER IN ISLAM (NEW HAVEN YUP 1992), BARON, WOMEN 'S AWAKENING, BADRAN, FEMINISTES, ISLAM AND MATION, AND ESSARYS BY LAILA ABU LUGHOD AND OMNIA SHOKRY IN THIS VOLUME (CHPS 4 AND 7)
٦٨- Yusuf Ashtiani ,trns Yarbiot -i misuan (Jalriz : Maela ah -i Maeba ah - i Ma aif, 1900) نشرت ترجمة أكمل بعد ذلك قام بها " مهذب" بتكليف من وزارة التربية بعنوان " زن وآرادى" (المرأة

والحرية) (نهران: المطبعة المركزية ١٩٣٧) وقد ترجم " مهذب" أيضا (المرأة الجديدة) لقاسم أمين بتكليف من وزارة التربية بعنوان "زنى إمروز" (نهران: المطبعة المركزية، بدون تاريخ) .

٦٩) اشتياني: تربية النسوان ، والصفحات الأولى غير مرقمة. والعناوين التى يصفها هى من تحرير المرأة لقاسم أمين " فلسفة الزواج" " المرأة فى الشرق" (ماركوس فهمى ١٨٩٤) المرأة فى القرن العشرين والمرأة فى الأسرة.

٧٠- Awin,The Libeatlon of Women, p.10

71- Ashteaui, Tarbiat -i nisvan, p.14

٧٢- عن موقع طالبوف انظر: طالبون، كتابى احمد ٢: ١١ حيث ينظر إلى سفور المرأة على انه من النتائج السيئة للوقوع تحت الحكم الاجنبى المسيحى" وص ٣٤ حيث يشير إلى عادة الحجاب الحسنة عند نسائنا ."

٧٣- توجد التقسيم الثنائى بين موقفى التنقليدين والحداثيين فى العهد البهلود. ففى اوائل الثلاثينات، فى عهد رضاشاه، حل محل كل الصحف والتنظيمات النسائية منظمة واحدة تشرف عليها الدولة هى " مركز السيدات" (خاتونى بانوان أسست سنة ١٩٣٥) ونبع ذلك الامر بمنع الحجاب فى اوائل سنة ١٩٣٦. وكان " مركز السيدات" من الناحية الرسمية تحت إشراف وزارة التربية . وكانت المدارس وجامعة ظهران هى المراكز التى نفذت فيها التجارب الأولى للسفور. وكانت هذه التطورات السياسية والثقافية بعد ذلك هى التى وحدت الهوية بين حقوق المرأة وبين السفور فى جانب الحداثيين .

٧٤- اشتيانى، تربيت نسوان ص١٢(أمين تحرير المرأة ص ٦) .

٧٥- اشتيانى، تربيت نسوان ص ٦٩ (أمين تحرير المرأة ص ٧٥).

٧٦- اشتيانى، تربيت نسوان ص ٦٣(أمين، تحرير المرأة ص ٦٣-٦٤).

٧٧- اشتيانى، تربيت نسوان ص ١٧-١٨ (أمين، تحرير المرأة، ص١٢).

٧٨- See, As an Example, (The in Curable Pain of Being in the Hands of Ignorant Servants شكوهر ٣ رقم (١٣،بل ١٩١٥):٢-٣ .

٧٩- اشتيانى: تربيت نسوان ص ٦٩ (أمين تحرير المرأة ص ٧٢).

٨٠- اشتيانى: تربيت نسوان،ص ٤٧-٤٩ (أمين تحرير المرأة ص ٢٣).

٨٢-اشتيانى: تربيت نسوان،ص ٢٩ (أمين تحرير المرأة ص١٧).

٨٤-اشتيانى: تربيت نسوان،ص ٣٤ (أمين تحرير المرأة ص٢٠).

٨٥- اشتيانى: تربيت نسوان،ص ٣٥ (أمين تحرير المرأة ص٢٠).

٨٦- انظر على سبيل المثال، الخطاب الذى أرسله طالبوف إلى اعتصام الملك المؤرخ ٢٦ شعبان ١٣١٨ (١٥ ديسمبر ١٩٠٠) واعيدت طباعته فى بهار ارقام ٩-١٠ (مايو و يونيو ١٩١١): ٥٥١-٥٥٢

٨٧- انظر، على سبيل المثال، عن إصلاح ظروف المدارس فى إيران " دار إصلاح وضع مكاتب إيران": پروارش١ رقم ١٧ (١٥ أكتوبر ١٩٠٠): ٧-١٠، عبد الحسين: " مخاطرات أوربا" پروارش ١رقم ٢١ (١٦ نوفمبر ١٩٠٠): ٢-٤، ومقال التحرير (غير المعنون) فى معارف ٢ رقم ٣٤ (٢٧ فبراير ١٩٠٠ :٣) .

٨٨- " مقالة خاصة بتعليم البنات " حبل المتين ٩ رقم ١٢ (٦يناير ١٩٠٢):١٦

٨٩- " مقالة خاصة بتعليم البنات "، حبل المتين ٩ رقم ١٦ (٦ فبراير ١٩٠٢): ٥-٧

٩٠-" مقالة خاصة بتعليم البنات " حبل المتين ٩ رقم ١٧ (١٠ فبراير ١٩٠٢) ١٥-١٦ والاقتباس من ص١٥

٩١- المرجع نفسه

٩٢- المرجع نفسه

٩٣ (حقوق المرأة وحرية النسوان)، جعل ١٢ رقم ٣٨ (٢٦ يونيو ١٩٠٥) ١٢-١٤ ، ورقم ٣٩ (يوليو ١٩٠٥): ٢٠-٢٢، ورقم ٤٣(٣١ يوليو ١٩٠٥): ٦-٧، ورقم ٤٤ (٧ أغسطس ١٩٠٥): ١٠- ١١

٩٤- محمد طاهر بن اسكندر ميرزا بن عباس ميرزا: تربيت أطفال (بدون ترقيم) ١٨٩١.

٩٥- المرجع نفسه ص ٥-٦ ان المضمون الطبقي لهذه الحجة يستحق الملاحظة فنساء الطبقة التى لديها وقت فراغ يفترض فيهن ان يدفعن باطفالهن إلى المرضعات وهكذا كان العمل، على أى حال شائعا كثيرا. وبالرغم من ان نساء الطبقات الاخرى لم يستاجرن مرضعات محترفات فإنهن فى الغالب كن يتبادلن إرضاع اطفالهن وبصفة خاصة اثناء مرض الجارة او الصديقة .

٩٦- المرجع نفسه. ص ٧-٨

٩٧- المرجع نفسه ،ص١٢-١٣

٩٨- المرجع، نفسه ص ٢٣٤- ٢٣٥

٩٩- المرجع نفسه، ص ٢٦٤.

١٠٠- " خطاب من المدينة" عدالت (حديد سابقا) ٢ رقم ١٩ (٢٣ نوفمبر ١٩٠٦) ٥-٨ وانظر ايضا سيد حسين " حول واجبات المعلمين الحقيقين للرجال أى النساء" حديد١ رقم ١٣ (٢١ سبتمبر ١٩٠٥) : ٤-٦ " الاثار السيئة لجهل الأمهات " حديد١ رقم ١٥ (٤اكتوبر ١٩٠٥): ٢-٣، ضياء الله، مقالة بغير عنوان، حديد ١ رقم ٢٠ (١٠اكتوبر ١٩٠٥): ٥-٦؛ محمد رضا " طلب العلم فريضة على كل سلم ومسلمة" .

حديد ٢ رقم ١٣ (١٢ سبتمبر ١٩٠٦): ١-٢" نعمة الله " الحياة العائلية او السعادة الحقيقة" عدالت ٢ رقم ٤٣ (١٥ ابريل ١٩٠٧):٨ ورقم ٤٤ (٢٤ ابريل ١٩٠٧): ٥-٨؛ معادن التجار،" خطاب من شخص حكيم " عدالت ٢ رقم ٤٦ (ربيع الأول ١٣٢٥؛ مايو ١٩٠٧): ٧-٨؛ " مدرسة البنات" وطن رقم ١ (٦ يناير ١٩٠٦) ٣-٤؛ " تعليم البنات أهم شرط للحضارة وتهذيب الأخلاق" الصبح الصادق٢ رقم ٢٧ (٨ مارس ١٩٠٨) : ١-٢ واثق السلطنة" طلب العلم فريضة على كل سلم ومسلمة " ايران الجديدة ١ رقم ٥٦ (١ نوفمبر ١٩٠٩) :٤؛ منير مازندراني، " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " ايران الجديدة ١ رقم ٩١ (١٧ ديسمبر ١٩٠٩) :١-٢

١٠١- كان بعض المبشرين البريسبنيرين الامريكين فد اسسوا مدرسة بنات فى عرومية سنة ١٨٣٨ وفتحت اخوان سان فينستت دى بول مدارس للبنات سنة ١٨٦٥ فى عرومية ومساطاس وتبريز واصفهان وواحدة فى طهران سنة ١٨٧٥. وفى سنة ١٨٩٥ اسست فى طهران المدرسة الإمريكية للبنات. وقد اسست مدارس للبنات من قبل مختلف الطوائف الدينية فى طهران فى العقود الاخيرة من القرن التاسع. فقد أسست مدارس امريكية للبنات فى طهران سنة ١٨٧٠، وفى سنة ١٨٨٩ وفى سلطاناباد بأن سنة ١٩٠٠ وأسست أول مدرسة يهودية للبنات فى طهران (اتحاد) سنة ١٨٩٨، وفى كرمان أسس الزرادشتيون " اتاسى جمشيدى" سنة ١٩٠٢. وأسست (تربية البنات) سنة ١٩١١ على يد البهائيين فى طهران. ويقال إن مدرسة إسلامية للبنات على النمط الحديث فى سالياس بالقرب من كرمان سنة ١٨٩٧ ، لكننا لانعرف أكثر من ذلك عن هذه المدرسة وتبعها (برواييس) سنة ١٩٠٣ فى مقر حسن رشدية وكانت طوبى رشدية زوج اخيه مديرة لها وقد ارغمت هذه المدرسة على أن تغلق أبوابها خلال وقت قصير لماذا واجهته من غداء صريح. وقبيل الثورة الدستورية بذلت مجهودات اطول عمرا فقد اسست (المحذرات) سنة ١٩٠٥ و(الآنسات) من قبل بيبى خاتوم استراباذى (حر متياهى سادات) سنة وفى سنة ١٩٠٨ افتتحت طوبى ازموده (ناموس) وشهدت السنوات التالية اتساعا سريعا فى (النساء) هذه المدارس فى طهران. وسارت عواصم الاقاليم فى الطريق نفسه: لقد افتتحت (البنات) فى قرزوين سنة ١٩٠٨؛ و(البنات الاسلامية) فى رشت سنة ١٩١١؛ و (الفاطمية) فى شبرا سنة ١٩٢٠ وقد استمدت المعلومات عن مدارس البنات من التقارير الصحفية لتلك الفترة الفترة ومن المصادر التالية:- وزارة التربية و الاوقاف

والفنون الجميلة، القوانين واللوائح احصائيات المدارس والمكاتب، الاعضاء والمستخدمين (لسنة ١٩٢٧) ص ٦٢، ٧٤، ١١٠، ١١٢، ١٣٠، ١٣٢، ١٤٢، ١٥٨، ٦٢؛ مختصر تاريخ التعليم،٢ فى التعليم والتربية ٤رقم ٧-٨ (أكتوبر نوفمبر ١٩٣٤):٤٢٩-٤٦٤؛ شمس الدين رشدية. سوائح عمر (طهران: نشرة تاريخى إيران (١٩٨٣) ص ١٤٨، وفخرى وُيمي: تقرير عن النساء المشهورات فى إيران (طهران وزارة التربية والتعليم ١٩٧٣) ص ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٤٢ بحلول سنة كانت هناك ٤٧ مدرسة للبنات فى طهران تضم ١٢٧٨ تلميذة(مقارنه بـ ٤٨ مدرسة للاولاد تضم ٨٣٤٤ تلميذا) انظر مصطفى منصور السلطنة: التقرير السنوى فيما يتصل بالمعارف والتعليم العمومية سنة ١٣٢٨- ١٣٢٩ (طهران: وزارة المعارف والفوائد العامة والأوقاف ١٩١١) مع جداول ملحقة وبدون ترقيم لا للصفحات ولا للوحات. ومن أجل معلومات أخرى عن تعليم المرأة، وبصفة خاصة انشاء المدارس انظر : المقالات القادمة فى دائرة المعرف الإيرانية عن التعليم.

١٠٢- انظر تويمي: التقرير: بدر الملوك بامداد المرأة الإيرانية من الانقلاب الدستورى إلى الانقلاب الابيض" مجلدان (طهران ابن س ينا ١٩٦٨ ،١٩٦٩) من أجل بعض هذه القصص ومن اجل رواية منعاصرة انظر: خطاب بابى (خانم استرابادى) : خطاب من امرأة التحديد١ رقم ١٥ (٧ مايو ١٩٠٧): ٢-٣ وانظر ايضا مهر انجيز ملا وافسانه تجمابادى، طبقات بابى: خانم استرابائى وخاتم أفضل وزيرى (بالفارسية) (ينويورك وبلومينجتون١١١ : التصوير وتصوير المرأة ١٩٩٦).

١٠٣- هما رضوانى . لوائح الاغا الشيخ فضل الله نورى (طهران: النشرة التاريخية الإيرانية ١٩٨٣) ص ٢٨، ٦٢. وعلى أى حال فإن كثيرا من القادة الدينين الاخرين مثل الحاج مبرزا هادى دولتابادى، والد صديقة دولتابادى، (تحدثت عنها سوليڤان الفصل السادس، فى هذا المجلد) والشيخ هادى تجمابادى والد الاغا بيجوم نجمابادى، والشيخ محمد حسين يزدى، زوج صفية يزدى، اينوا انشاء مدارس للبنات وكانت عضوات اسرهن مربيات نشطات.

١٠٤- " مقال من سيدة" حبل المتين (طهران) رقم ١٠٥ (ا سبمتبر ١٩٠٧) : ٤-. ومن اجل خطاب احتجاجى أخر من مجموعة من النساء انظر " تظلم من الجمعية النسائية فى طهران إلى اتحاد الطلبة الموقر " المساواة ١ رقم ١٨ (٢٢ مارس ١٩٠٨):٥-٦

١٠٥- " حول بؤس النساء" ايران الجديدة ٣ رقم ١٠٢ (٢٦يوليو ١٩١١):٣

١٠٦- يشير هذا إلى الإستيلاء الفيصرى على هذه المناطق فى شمال إيران فى حملات حربية عديدة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مغيرين الحدود الشمالية الإيران

١٠٧- إيران الجديدة ١ رقم ١١٤ (١٨ يناير ١٩١٠):٤

١٠٨- عن كلمة لاحد الطلبة فى مدرسة " مدرسة الصنائع بمناسبة امتحانات طلابها، ايران الجديدة ٣ رقم ٨٣ (٣ يوليو ١٩١٠):٣

١٠٩- إيران الجديدة ١ رقم ١٩ (١٥ سبتمبر ١٩٠٩) وانظر ايضا: طائرة " خطاب من إحدى سيدات إيران الجديدة ١ رقم ١٧ (١٣ سبتمبر ١٩٠٩):٢ وقد نشرت فى الجريدة نفسها مقالتها الطويلة مسلسلة التى اوردت فيها حججا مشابهة لصالح تعليم المرأة (مقال لسيدة ذات معرفة) إيران الجديدة ١ رقم ٦٥ (١٣ نوفمبر ١٩٠٩) ٣ رقم ٦٩ (١٨ نوفمبر ١٩٠٩)٣ رقم ٧٨ (٣٠ نوفمبر ١٩٠٩): ٢-٣ رقم ٨٤ (٨ ديسمبر ١٩٠٩): ٣؛ رقم ٩٢ (١٨ ديسمبر ١٩٠٩): ٣-٤ .

١١٠- كل الاقتباسات من طائرة " مقال لسيدة ذات معرفة" إيران الجديدة ١ رقم ٧٨ (٣٠ نوفمبر ١٩٠٩): ٢-٣

١١١- مما لايخلو من دلالة أن التعبيرات الفارسية التى صيفت موازية لـ " تدبير المنزل" و "تدبير الزوج" و"تدبير الطفل" وهى (خانه دارى، شوهر دارى، باتشة دارى)كانت متمايزة وظلت كذلك إى حد بعيد، لتدل بالأحرى على مهام ومهن متمايزة وبعبارة أخرى فإن صيفة جامعة مثل " ربة منزل" (زن خاندار) لم

يقع عليه الاختيار الا حديثا وحتى حينئذاك لم يكن ذلك إلا بوصفه قسما احصائيا .

١١٢- انظرك See: Carmon Amiu, The Rise of the Prafessioal Woman in Tlle Ianlan Press, 1910-1946

بحث قدم لمؤتمر بيركشاير لمؤرخي النساء يونيو ١٩٩٦، وكذلك " نوايا الأب الأكبر: رضاشاه ومسألة المرأة، والصحافة الايرانية ١٨٩٠ - ١٩٤٦) ١٩٩٦ (Ph .D. diss University of Chicag o)

١١٣- غالبا مايشار إليها خطأ على أنها زوج من يسمى دكتور كحال على أساس قراءة " خانم دكتور كحال" على أنها " خانمى دكتور كحال" ولعل ذلك إشارة إلى عدم ايمان المؤرخين بإمكان وجود طبيبة عيون.

١١٤- " تدبير المنزل" (خانها دارى) وافق رقم ١ (١١ سبتمبر ١٩١٠) ٤-٥؛ ٤ (٢٢ اكتوبر ١٩١٠): ٧-٨ رقم ٦١٦ نوفمبر ١٩١٠) ٤-٦ رقم ٨ (٢٨ نوفمبر ١٩١٠):٨

١١٥- " تدبير الزوج" (رسمى شوهر دارى) وافق رقم ١ (١١ سبتمبر ١٩١٠) :٥-٦ " تدبير الزوج" (شوهر دارى) رقم ٧ (١٣ نوفمبر ١٩١٠) :٤-٦

١١٦- " تدبير الطفل" (بتشه دارى). وافق رقم ١٠ (١٧ ديسمبر ١٩١٠) : ٢-٣

١١٧- " حفظ صحة اطفال" وافق رقم ١٠ (١١ ديسمبر ١٩١٠): ٢-٣، رقم ٣ (١٠ أكتوبر ١٩١٠): ٤.٦، وقم ١٧ (٤ فبراير ١٩١١): ٢-٣؛ رقم ٢٣ (٢٥مارس ١٩١١): ٥-٧؛ رقم ٢٥ (٢٢ ابريل ١٩١١): ٥-٧؛ رقم ٣٠ (٢٠ يوليو ١٩١١): ٢-٤

١١٨- دانش رقم ٧ (١٣نوفمبر ١٩١٠): ٦-٧و رقم ٨ (٢٨ نوفمبر ١٩١٠): ٧-٨ ورقم ٤(١٠ ديسمبر ١٩١٠):٦-٧ ورقم ١٠ (١٧ ديسمبر ١٩١٠): ٥-٨؛ ورقم ١٧ (٤ فبراير ١٩١١):٣-٤، ورقم ٢٥ (٢٢ ابريل ١٩١١):٨، ورقم ٢٦ (٨ مايو ١٩١١): ٤-٧.

١١٩- " خطاب من فتاة تعلمت فى أوربا " (مكتوب يكى از دخترهاى تربيت شديد بوروب) دانش رقم ٢٧ (٢٣ مايو ١٩١١):٢-٣

١٢٠- على زنجانى :" تربيت ختران " (تربية البنات)، وافق، رقم ٢٢، (١٢ مارس ١٩١١): ٢-٣ الاقتباس من ص٢

١٢١- تدبير الزوج " (رسمى شوهر دارى)، وافق رقم ١ (١١ سبتمبر ١٩١٠) ص٦

١٢٢- "لن تكون المربية أكثر حبا من الام " (دايه از مادر مهربانتر بنشود)،١ دانش، رقم ٣ (١٠ اكتوبر ١٩١٠): ٢-٤؛ ٢ رقم ٥ (٣١ اكتوبر ١٩١٠): ٢-٤ تذكر بأن فانى كشميرى كانت قد قالت العكس: أى أن من الافضل ان تنصرف المربية لرعاية الطفل، اخلاق الامراء ،ص ١٣٦

١٢٣- " لايمكن ان تكون المربية احسن من الأم " جـ ١ ص٢

١٢٤- المرجع نفسه، ص ٣-٤

١٢٥- المرجع نفسه، جـ ٢ ص ٢

١٢٧- انظر مثلا:R.H.M. (Iranian Wonen & Koawledge :Qne of Origeis of Our Misfrtunes) (معارف زنانى ايران: يكى از سرتشا سمهاى يد بجتى ما) . شكوفا ١ رقم (٥ مايو ١٩١٣): ١-٢، ورقم ١٠ (٢٦ مايو ١٩١٣): ٢-٣، ورقم ١١ (٢٣ يونيو ١٩١٣): ٣، ورقم ١٤ (١٧ اغسطس ١٩١٣): (اسس حياة السيدات المحترمات) " در أساس زندكى خانمها محترم" شكوفا ١ رقم ١٧ (٤ نوفمبر ١٩١٣): ٣ ورقم ١٨ (٢١ نوفمبر ١٩١٣):٤، ورقم ١٩ (١٥ ديسمبر ١٩١٣): ٣ ورقم ٢٠ (٢٥ ديسمبر ١٩١٣): ٤ ورقم ٢٣ (١٢ فبراير ١٩١٤): ٣-٤

١٢٨- ملك تاج،مقالة بغير عنوان، شكوفا ،١، ورقم ٤ (١٤ فبراير ١٩١٣): ٢-٣، ورقم ٥ (٢٨ فبراير ١٩١٣): ٢-٣، ورقم ٧ (٢ ابريل ١٩١٣): ١ ورقم ٧ (٢ ابريل ١٩١٣):١ وعن مقالات أخرى عن أهمية الزوجات المتعلمات والأمهات العاملات للمصير السياسى للوطن ، انظر:-N.R (An Irauian Girl) Aga

hi la haqiqat -i matlab (المعرفة بحقائق الأمور) شكوفا ١، رقم ٦ (١٣ مارس ١٩١٣): ٢-٣. مقال لمدير مدرسة ابتدائية" حرية سادات"١١، لقد ديس الزرع الأخضر بأقدام النقاق" شكوفا ١ رقم ٧ (٢ ابريل ١٩١٣): ١-٢

١٢٩- " مالمدرسة وما شرائطها" (مدرسة جه نام است وشرائطى او كدام است؟) شوكوفا١، رقم ٥ (٢٨ فبراير ١٩١٣): ١-٢، ورقم ٧ (٢ ابريل ١٩١٣) ٢-٣، ورقم ٨(٢٠ ابريل ١٩١٣):٢-٣ ورقم ٩ (٥ مايو ١٩١٣)، ورقم ١٤ (٢٧ أغسطس ١٩١٣): ٢-٣ " واتوا البيوت من أبوابها" شوكوفا١، رقم ١٢ (٢٨ يوليو ١٩١٣): ٢-٣ورقم ١٤ (٢٧ اغسطس ١٩١٣): ١

١٣٠- " تقليديد" (نقليدسىء) مقال بدأ فى العدد رقم ١ (الذى لم اتمكن من العثور عليه) واستمر فى شوكوفا١، رقم ٥ (٢٨ فبراير ١٩١٣): ٣، ورقم ٧ (٢ ابريل ١٩١٣): ٣؛ " من هى البنت الطبيبة؟" (دخترى حزب كدام است؟) شوكوفا ١ رقم ١١ (١٣ يونيو ١٩١٣): ٣ يستحق تحليل اكثر تفصيلا شوكوفا مقالا خاصا.

١٣١- مبرزا عزيز الله خان، تربية البنات ، طهران: مطبعة خورشيد ١٩٠٥) ص٦ جدا اسماء مناسبة " ناموس" (شرف) " عفاف" "عصمنية" (مكان العصمة) " غفيته" (مكان العفة) وربما يكون اكثر دلالة " جحاب" بعبارة اخرى كان التعليم مشكلا بحيث يحل محل الحجاب المادى بوصفة حاميا للشرف والعفة. من أجل مزيد من مناقشة هذه النقطة انظر:Najmabadi, (Veiled Discourse) See:on Children

Hygiene"در حفظ صحيحى أطفال"شوكوفا ١، رقم (٤ نوفمبر ١٩١٣): ١

١٣٤- (عن واجبات المعلمين الحقيقين للرجال أى النساء)." در فائضى مربياتى حقيقى مروان يعنى النسوان" حديد١، رقم ١٣ (٢١ سبتمبر ١٩٠٥) ٤-٦

١٣٥- إيران الجديدة٣، رقم ٨١ (١ يوليو ١٩١١)،ص ٣

١٣٦- " بيكى سعادت نسوان" (السعادة الابدية للنساء) صحيفة نسائية كانت تصدر فى المدينة الإقليمية الشمالية" رشف" تحت إدارة سيدة هى " روشانك فودست " ١ رقم ١ (٧ اكتوبر ١٩٢٧):٨، وكذلك المقالة المعنوية " الصفاف" فى الجريدة نفسها١، رقم ٦ (سبتمبر ١٩٢٨): ١٦٨- ١٧٤. وقد نشرت صحف أخرى فى الفترة نفسها مقالات كمائلة فى المدة الخاصة بالمرأة مثل " ايرانشهر؛ و" فرجستان" و" ناهد"

١٣٧- من أجل مناقشة هذه الألوان من النشاط النسائى انظر:-Janet Afauy (On ohe Origiu of Feni-nim in Zarly Ywetieth -Ceutwy jran (Jowrnal ok Wonln & Hisoy1no 2 (Fall 1989):65-86, Bawdad زانى ايرانى- Maugl Bagat- Philpp, Wouen aud Rerolutiou in Jran, 1905 11,in Wowen in the Mslin Wolel,ld. Jois Blcr oud Nikki (Cawlridge:Haward Uuisersity Pres 1978) pp. 295- 308, Rurhank rlonsor (Wowens صhwages in ete Cnstitwtinal Pres

جر راهى زن درجرايد مشروطيت(Sprig 1984)pp. 11-30, Ahd ul- Huayn Nayn, زنان إيران در جنين مشروطيت Jrawian Studies 26 nos 1-2 (Winter- Spring 1993):51-71 Hewa Na-wau Questin in Sewe of che Writigs of de Seft frow cte Constitutonal tegh,yhe Wo Maeweuc & cte Zra of Riza Khan Zawau- i naw,1 (Norewhe 1983):8-17, Zliz Sauari-an, Yhe Wouen &Rights Movewet in Jru, (Neu Yovh : Praeger 1982)

١٣٨- من اجل مناقشة لهذه النقاط انظر: زنهاى ملت (نساء الأمة)

١٣٩- شوكوفا ٤ رقم (٢٠ يناير ١٩١٦): ٢-٣

١٤٠- شوكوفا ٤ رقم ٨ (٢ ابريل ١٩١٦): ٨-٩

الأم المتعلمة واللعب المقنّن:
تنشئة الأطفال في مصر عند منعطف القرن

أمنية شاكري

ترجمة: خالد عبدالمحسن بدر

يهدف هذا المقال إلي استكشاف أنماط الانقطاع والتواصل بين كل من الخطاب الاستعماري الأوروبي والخطاب الديني المقترن به، وبين خطابات التحديث المحلية والقومية المتصلة بوضعية المرأة والأمومة عند منعطف القرن، وتسعي الكاتبة إلي تفصيل القول عن التغيرات التي ميزت مفهوم الأم الصالحة كما تشكل داخل منظومة الخطاب المنزلي المعاصر، وهي تقوم بذلك من خلال تتبعها للمناظرات المتنامية عن الأمومة والتنشئة الاجتماعية المناسبة والمتضمنة في عدد من الجرائد العلمية التربوية والجرائد الدينية[١].

وستقوم الكاتبة بتحليل ما أشار إليه «ديبش شاكر بارتي» Dipesh Chakrabarty علي أنه الأشكال السردية العامة الكاشفة لطبيعة الحياة الاجتماعية في الأسرة [٢]. وتتبلور هذه الأشكال السردية داخل خطاب معياري وتعليمي، يتيح لنا إعادة تعريف وتشكيل محددات ما يمكن أن نعتبره مثالياً في المفاهيم المتصلة بالأمومة وتربية الطفل وتدبير المنزل داخل السياق الاستعماري.

وستناقش الباحثة تحولاً بارزاً رسم معالمه في نهاية القرن، حيث أصبحت النساء في ظله مسئولات عن الارتقاء الجسمي والأخلاقي للأطفال، ويمكن قراءة ذلك بوضوح في سلسلة الخطابات القومية الوليدة في تلك الفترة [٣]. ومع ظهور خطاب الحداثة حدث تأكيد للتحول نحو إبراز قضية التربية كإشكالية (التنشئة والتعليم) عبّر عن نفسه بعدد من الطرق [٤]. وقد رسم هذا التحول ملامحه الجديدة- عبر مسارات علمية- تبعاً للمبادئ الحديثة والصحية والعقلانية المسئولة عن تنمية أفراد منتجين في المجتمع. وفي ظل تمركز تنشئة الطفل داخل عالم الأمومة، أصبح الهدف من هذه التنشئة تشكيل ورعاية أنماط جديدة من الأطفال متأقلمين مع المقتضيات البدنية والعقلانية والأخلاقية للعمل ومكتسبين لأخلاقيات التعامل في مجالي الصناعة والاقتصاد. هذا التحول المتخلّق ذاتياً والمصحوب بظهور مفهوم جديد عن الأمومة نشأ

في ظل الحوار مع الخطاب الاستعماري المتصل بشئون الرعاية الصحية، والتي تقع مسئوليتها علي كفاءة الأم المصرية. وقد لازم هذا التحول سياسة ناتجة عنه، مضمونها هو تشجيع التربية العقلانية للأطفال من خلال المساعدات الخيرية الخاصة والمؤسسات الحكومية.

ولا شك أن الحديث عن الأمومة داخل السياق الاستعماري كان أساسياً لتكوين الهوية القومية، واستلزم صياغة سلسلة من الممارسات المتنوعة الممتدة التى حدّدت منظوراً للمرأة يتعامل معها على أنها مصدر اساسى لتخلفها، وأنها مجال لتحولات لابد من ارسائها علي أرضية العقلانية التنويرية (٥).

هذه القضية في حد ذاتها حسمت في نهاية القرن، وعلي نحو مركزي، الخطاب الحداثي، وكانت أساسية لبلورة المشروع القومي. ولهذا يمكن القول بأن متضمنات التوجه نحو تجسيد «أمومة» ذات أصول علمية وعقلانية تم احتواؤها داخل الخطاب الاستعماري عن الأمومة والخطاب القومي عن الحداثة.

وجدير بالذكر أن الأمهات الجاهلات واللاتي لم يحظين بأي ارشاد أو توجيه من أي نوع، مثّلن مشكلة داخل السياق المصري في المرحلة الاستعمارية، حيث نظر إليهن كل من رجال الإدارة الاستعمارية والمصلحين المحليين المجدّدين علي أنهن غير معدات لتربية أجيال جديدة، وقد دعموا نظرتهم هذه بأمثلة مستمدة من النموذج التربوي الأوروبي والمرتكز علي أسس علمية، ملمحّين إلي العلاقة بين الأمومة الملائمة وتقدّم الأمة كما نلمح أيضاً خطابات أوروبية مدينة متوازية عن الأمومة والأمة، تسعي أساساً للتعامل مع الطبقات الأدني، وتري النساء- علي نحو قياسي- علامات للتقدم والتأخر، ومع هذا فالإنشغال بموضوع الأمومة كانت تتم صياغته عادة في ضوء نموذج سلطوي إلزامي هام لصيانة السطوة القومية والثقافية والحفاظ عليها، مع عناية مصاحبة بالانحلال البدني والفكرى فى المجتمع(٦).

علاوة علي ذلك، فالمناقشات الدائرة عن الأمومة الملائمة وذات الطابع الاستعماري والمدنى، تشابكت وتقاطعت مع الحركات الإنسانية الساعية إلي تحسين الأوضاع التربوية للطبقات الأدني، ولا يشك كثيراً في أن هذه الممارسات المتنامية كانت تسعي إلي عزل «الآخر الداخلي» (طبقة البروليتاريا، وأمهات الطبقة العاملة في المدن والمستعمرات، والبيض الفقراء في المستعمرات)، وسيتم تحليلها كمحاولة لإعادة تشكيل مفهوم الأمومة عبر مسار الطبقة الوسطى وتوجهاتها إزاء الحياة المنزلية والمرتكزة علي الاقتصاد العقلاني ورعاية الشئون الصحية وفق أسس علمية. ومما لا شك فيه إسهام

هذه التوجهات في طمس وإعادة صياغة الفروق الطبقية تحت مظلة «الأم المثالية»، وهذا يدفعنا في طريق استدماج شكل أسري برجوازي (٧).

وجدير بالذكر أن أنماط الاتصال بين كل من الخطاب الاستعماري والقومي عن النساء يبدو مثيراً للدهشة، ولهذا فالكاتبة تأمل في أن تكشف عن ضرورة احتواء المناقشات المصرية عن الأمومة داخل سياق كل من خطاب الحداثة الاستعماري والخطاب القومي المكافئ المناهض لنظيره الاستعماري، وتحاول الكاتبة أيضاً لفت الانتباه إلي هذه الحوارات الممتدة، مع تركيزها بصفة خاصة علي الطرق التي تداخلت فيها المشروعات الاستعمارية والقومية مع تلك القضايا المتصلة بالنوع والطبقة، كما تهدف إلي إلقاء الضوء علي التصورات المشتركة بين كل من الاتجاه القومي الليبرالي العلماني ونظيره الإسلامي والمتصلة بطبيعة الأمومة وتنشئة الأطفال وتقدّم الأمة وتخلّف المصريين.

وتستمر الكاتبة في مناقشاتها رافضة لافتراض مؤداه أن الخطابات القومية المضادة للاستعمار عن الأمومة- كما تبرز علي نحو خاص في أعمال المفكرين الإسلاميين- كانت مجرد تطفل علي الخطابات الأوروبية أو الاستعمارية. ولعله من المهم الإشارة إلي أن خطاب التربية متصل اتصالاً وثيقاً بمفهوم الأدب في صيغته المحلية، والذي يتطلّب تمثّل تنظيمات قيمية مركبة (عقلية وأخلاقية واجتماعية) ومعايير ملائمة للسلوك والتصرف وعادات جسدية ملائمة (٨).

علاوة علي ذلك، يمكن القول بأن تكييف مجال خاص مميز للوضع المصري، تم كانعكاس لمحددات معينة متأصلة في إطار تراث إسلامي تاريخي قابل للنمو الذاتي، وغني عن البيان أن كلاً من المصلحين ذوي التوجهات الحداثية الغربية والمصلحين الإسلاميين، رسموا معالم مشروعاتهم لتصبح دفاعاً عن الإسلام الحقيقي ونقداً للتقاليد (أو التقليد الأعمي للعادات والتقاليد). ولا شك أن تأييد الإصلاح الإسلامي في مجال التعليم والتربية من جانب مفكري السلفية له جذوره المتمثّلة في الرغبة فى تكوين أو تشكيل منظور حداثي قومي غير علماني، ويؤسس ذلك اختلافاً أساسياً بين كل من خطابات الحداثة الاستعمارية والقومية(٩).

واستطاع المصلحون الإسلاميون أن يعتمدوا علي مصادر أصلية منتمية إلي التراث الإسلامي الممتد والمتجدد ذاتياً، والمؤكد لأهمية التربية الملائمة للأطفال، وإعداد الجسد والتعليم الأخلاقي للذات كمحاور أساسية لتكوين مجتمع اسلامي موجه أخلاقياً. هذه المعايير التربوية تعد مكملة- وليست متعارضة- مع الانضباط الجسدي في تجلّياته الحداثية وعقلنة الإدارة المنزلية.

آباء الغد وأمهات المستقبل:

جدير بالتنويه أن المشروع الاستعماري قد تميز بتولد أنظمة مكثفة ومفصلة لإنتاج المعلومات المسهمة في التحسين الأخلاقي والمادي لأبناء الأمة. ولا شك أن الخطاب الموجه لرفع مستوي السكان في مدارج الرقي المادي والأخلاقي يتشابك مع الأطروحات الاستعمارية وبناءات وتشكلات المفارقة بين الرجل والمرأة والاستبعاد لدورها، حيث يتم النظر إلي النساء علي أنهن كائنات معزولة عن آليات المجتمع، بالرغم من أن المرأة يمكن أن تكون مصدر تخلّف الأمة، أو تكون أداة في الممارسات التي تهدف إلي تحقيق نظام اجتماعي وسياسي معين(١٠)، لقد حاولت السياسات الاستعمارية النفاذ إلي هذا الفضاء المتعذر بلوغه، ولهذا فقد بدأت العمل من الداخل(١١).

وكما يشير «جياتري سبيفاك» Gaytri Spivak، فتصور الامبريالية عن تأسيس مجتمع متوازن يقترن بمناصرة قضية المرأة، والتي يجب حمايتها من نوعها(١٢)، ومن المهم الإشارة إلي أن الخطاب البريطاني الاستعماري عن الإسلام والنساء (بكل ما ينطوي عليه من فيتشية مبالغ فيها في الحديث عن الحجاب والعزلة وتعدد الزوجات)، والذي تم في ظله تصنيف المرأة على أنها كائن معزول ويمكن النفاذ إليه، تمت صياغته في ظل مواجهته للخطاب القومي المضاد له علي نفس الأرضية(١٣).

نقطة البداية هنا نص «كرومر» عن مصر الحديثة كنص معبّر عن الفترة الاستعمارية، والذي وضع الأساس للخطاب الاستعماري اللاحق عن حالة المرأة ومستوي معيشة المصريين، حيث يشير كرومر إلي أن وضع النساء في مصر وفي البلاد الإسلامية يعد عقبة قاتلة تحول دون رفع المستوي الفكري والشخصي الذي يجب أن يصحب دخول الحضارة الأوروبية إلي هذه البلاد، وإذا أرادت هذه الحضارة أن تحقق أفضل فائدة ممكنة فليس أمامنا إلاّ تعليم المرأة(١٤). وفي الحقيقة أن تعليم المرأة هو أحد الإنجازات الرئيسية لتحقيق تحسّن أخلاقي ومادي في حياة المصريين، والانجليز قادرون علي تحقيقه(١٥).

ويذكر «كرومر» ما نصه: «أن هناك سؤالاً مفتوحاً يحتاج إلي إجابة ألا وهو: هل تعليم المرأة يمكن أن يترك آثاراً صحية وإيجابية علي سلوك الرجال؟ كما أنه يناقش علي المستوي التصوري النتائج التى قد تنشأ عن ضعف التأثير الأخلاقي لتعليم المرأة وما قد يترتب عليه من يأس من متابعة جهود الإصلاح، كما أنه يشير إلي أن تعدد الأدوار الإصلاحية (توجيه وإرشاد وشرح ومناقشة) لن تحدث التأثير المرجو ما لم يكن

المرء قادراً علي رفع مستوي المرأة، فذلك هو المدخل الأساسي لتنمية الرجل المصري وفق قواعد التعليم الأوروبي» (١٦).

وغني عن البيان أن المشروع الحضاري الاستعماري قد استطاع أن ينفذ إلى مجال المرأة ويعيد تشكيله كما يتردد صدى الأفكار الخاصة برفع المستوى الأخلاقى والمادى للمرأة فى الخطاب القوى، الذي يشير إلي دور المرأة المنتج، فهي حاملة للأمة وأطفالها، كما أن دورها جوهري في نمو جيل مستقيم أخلاقياً ومتطور عقلياً ومنتج فعلياً.

من المفيد في هذا الصدد تأمل مناقشة «بارثا شاترجي» Partha Chatterjee للخطاب الهندوسي المضاد للاستعمار في البنغال، حيث يضع ذلك الخطاب قضية المرأة داخل بنية روحية، كما يتمركز هذا الخطاب فى إطار المنزل، ويتجسّد في إطار أنثوي، مما ينشأ عنه بالتالي تشكيل بنية ثقافية مختلفة عن تلك الخاصة بالغرب(١٧). وتطرح «شاترجي» ما يضيف أبعاداً مدعمة للرؤية السابقة: حيث تري أن القومية تقدم لنا إجابة للمشكلات الاجتماعية والثقافية التي تتصل بوضعية المرأة في المجتمع الحديث، هذه الإجابة لا تتحدد في ضوء الهوية ولكنها تتحدد على أساس الاختلاف مع التحديث الثقافي الغربي، كما تشير إلى أن تراجع الاهتمام النسبي بقضية المرأة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر لا يمكن تفسيره في ضوء استبعاد موضوع المرأة من الأجندة الإصلاحية، أو لتعاظم الدور الضاغط والانفعالي للصراع السياسي، ولكن يكمن السبب في النجاح القومي في تحويل قضية المرأة إلي إطار داخلى مستقل مبتعد عن حلبة الصراع السياسي(١٨).

ولعل القضية المصرية تلفت نشرنا إلي خطورة التعميم عبر مرحلة التاريخ الاستعماري وما بعدها (وعبر المجتمعات المتعرضة لنفس الظروف)، وترتبط قضية المرأة في مصر بين المجالين الأخلاقي والمادي وتتفاعل عبر مسارات مركبة مع الخطاب الاستعماري، وبالرغم من أن الخطاب المصري القومي يدعم المرأة كمصدر للتكامل الثقافي، فهو يري وضعيتها عقبة قد تحول دون تحقيق التقدم الاجتماعي والثقافي والسياسي للأمة، وهذا يعني أن أي تقدم للأمة في المجالات المادية مثل القانون والإدارة والإقتصاد وإدارة شئون الدولة(١٩) لا يمكن أن يمضي مستقلاً عن مجال المرأة، وبصفة خاصة عن الأمهات.

ومن ثم، يبدو من المفيد أن ننظر إلي وضعية المرأة داخل الخطاب الاستعماري والقومي علي انها مجسّدة لممارسات مفصلة تسعي إلي إعادة تشكيل المرأة من خلال حمايتها وتطويرها، كما تعكس وضعية المرأة أيضا في المجال الثقافي (المجال الداخلي «لشاترجي» من ناحية، والتقدم (كمجال خارجي) من ناحية أخري.

ويستمر الخطاب القومي في تذكيرنا بأن النساء هن أمهات رجال المستقبل اجتماعياً وسياسياً. ولا شك أن وجود تصوّر مستقر عن الأمومة الملائمة والرشيدة كجزء لا يتجزأ من تعريف الهوية النسائية البدائية وإنتاج الأمة المتقدم يبدو هاماً في عملية فهمنا للخطاب القومي عن المرأة.

وتتحدّد ملامح النساء في ضوء هذه الثنائية الايدلوچية المميزة للنوع على أنهن متخلفات وجاهلات (ولا يتعارض هذا مع فطريتهن من ناحية أخرى)، وفي نفس الوقت يرسم للنساء دوراً يجعلهن مجالاً للتحول (التقدم).

وتملي هذه الثنائية النظر إلي الأمومة على أنها وظيفة طبيعية وعامة مميزة للجنس من ناحية، وتؤكد أن النساء المصريات غير مؤهلات لتربية جيل جديد من ناحية أخرى.

وفي عام ١٩١١ يؤكد الطبيب شبلي شميل الذي تعلم في مصر أهمية الأمومة في النهوض بالبلاد، ففي مقال له عن رجال الغد[٢٠]، يبرز شميل أهمية العلم كجزء من إيمان عقلاني شامل، كما كان مهتماً بقضايا الصحة العامة والتقدم في مصر، وهو يذكر في هذا الصدد ما نصه: «إذا أردت أن تعرف مستقبل الأمة، أنظر إلى أطفالها، فهم محصّلة الماضي وعلامات المستقبل، أنظر إلى صحتهم وتربيتهم وتعليمهم من بداية تكوينهم في الأرحام وحتي وقت تخرجهم نافعين في المجتمع (مروراً بتنشئتهم في المنزل)، فصحتهم الجيدة أساس لتقدم الأمة، وكفاءة تعليمهم وتربيتهم مصدر لرخائها ونجاحها[٢١].

ويمكن القول في ضوء ما سبق، أن الفكرة المنتشرة داخل تراث نهاية القرن الماضي هي حاجة مصر لخلق جيل من الأمهات قادرات على العناية بأطفالهن، ومن ثم يمكن ضمان الأمان وحسن الأحوال والتقدّم للأسرة والأمة[٢٢]. وقد قامت «بث بارون» BETH BARON بتحليل الخطاب الخاص بالأمهات والأخلاقيات والقومية، مشيرة إلي الطرق التي تم فيها إثارة قضية المرأة بالتوازى مع القضية المصرية، في ضوء ما قدّمه الرجال والنساء معاً من كتابات في نهاية القرن[٢٣]. وعلي نحو معارض لما حدث في البنغال– حيث أشارت «شاترجي» إلي اختفاء قضية المرأة مع صعود الحركة القومية–، فإن الحركة القومية المصرية تعاملت مع القضيتين علي نحو متزامن، حيث تم النظر إلي مشاركة النساء في الكفاح ضد الاستعمار فى إطار دورهن كأمهات للأمة. وغني عن الذكر أن القوميين الليبراليين كانوا متحفزين لتحقيق تقدم المرأة في ضوء المعالم الأساسية التى حدّدها «قاسم أمين».

ويشير «سلامة موسي»، المفكر والمتبني لقضية المرأة، إلي أنه في تلك الأعوام كانت القضيتان الأكثر إثارة للنقاش هما الاحتلال الانجليزي وحركة «قاسم أمين»

لتحرير المرأة[٢٤]، كما أن «لطفي السيد»، محرّر الجريدة القومية لحزب الأمة «الجريدة»، كان منغمساً في قضية تحرير المرأة وإصلاح الممارسات التعليمية الخاطئة، ويشير البيرحوراني إلي أن لطفي السيد قد نظر إلي التعليم على أنه الوسيلة الفعالة للنضج القومي والاستقلال الحقيقي. ولعل التعليم الأخطر والأكثر أهمية من تعليم المدارس هو ذلك المقدّم في المنازل، فرخاء الأسرة هو رخاء الأمة، ومشكلة الأسرة المصرية تمثل لب القضية المصرية[٢٥].

ولا شك أنه داخل سلسلة الكفاح القومي المتصل، تحتل قضية الأمومة قيمة إضافية هامة تتجسّد في إكساب الأبناء القيم القومية في مواجهة التعسّف والقمع الاستعماري.

ولعل أفضل المصادر التي تلقي الضوء علي خطاب تعليم المرأة وأهمية تنشئة الأطفال هو كتاب قاسم أمين «تحرير المرأة» الصادر في ١٨٩٩، وقاسم أمين معروف بتبنيه لقضية تحرير المرأة من خلال التعليم وإزالة الحجاب وإنهاء عزلة المرأة، كما يؤكد أهمية وجود النساء المتحضرات سعياً إلي تربية أطفالهن بدنيا وعقلياً وأخلاقيا علي نحو ملائم، ومن ثم ضمان تقدم الأمة[٢٦]. ومن المحبذ هنا مناقشة أفكار «قاسم أمين» مناقشة موجزة، وذلك لامتداد تأثير أفكاره وتردد صداها في التراث اللاحق.

إن «قاسم أمين» يربط ببساطة بين ارتقاء الأمة وتقدمها بوضعية النساء، وتنبع هذه الرابطة من قدرة النساء علي تربية جيل من الأطفال، وتتحدد في ضوء ذلك الفروق بين المجتمعات، حيث يشير إلي أن تقاليد الأمم المتحضرة لابد وأن تختلف عن التقاليد المرتبطة بالجهل والبربرية، فسلوك المرء في المجتمع ينسجم مع القدرات العقلية لهذا المجتمع، ومع النهج الذي يتم في ضوئه تربية الأطفال[٢٧]؛ ويبدو أن «قاسم أمين» كان شديد الوضوح والحدة في إشارته إلي أن ضعف المصريين وعجزهم هو نتيجة حرمانهم من التعليم الأوّلي، فالطفل المصري ينمو كعشب ضار، ولا شك أن إحدي النقاط الأساسية التي أكدها «قاسم أمين» باتساق هي أهمية الأمومة في تشكيل الرجال الراشدين[٢٨]

ويبدأ «قاسم أمين» مناقشته بعنوان «الأمهات والأمة»، عارضاً للتقدم الأوروبي رابطاً إياه بنظرية «دارون» ومبدأي الأختيار الطبيعي والبقاء للأصلح، وكيف يمكن للمصريين في ضوء ذلك الحفاظ علي وجودهم ودفعهم في اتجاه الأمان والبقاء والوصول إلي التحكم في ثرواتهم، وكيف يمكن للأرض أن تنتمي إلي أصحابها الشرعيين وليس إلي الأجانب.. لا شك أن هذه المعركة تتطلب نمو القدرات العقلية والتربوية الملائمة للحصول علي القوة، ولكي تحيا الأمة في ظل هذا التنافس يجب أن

تعتني ببناء الأسرة، فالأسرة عماد البلاد، وما دامت الأم هي عماد الأسرة، فإن تطور قدراتها العقلية أو قصورها هو الأساسي فى ارتقاء الأمة أو تخلفها(٢٩).

والخلاصة أن اهتمام «قاسم أمين» الأساسي ينصب علي تربية الأمهات حتي تصبح لديهن المقدرة علي تنشئة رجال المستقبل، ولعل تعبير «رجال الغد وأمهات المستقبل» (٣٠) كان حجر الزاوية المتضمن في تراث التربية، كما أنه يلفت النظر إلي الترابطات القائمة بين الأمومة وتحقيق تقدم الأمة.

وقبل أن ننتقل إلي المزيد من المناقشات، لابد أن نضع نصب أعيننا نصين يستحقان التأمل في سياق رأس الموضوع التالي.

«جذر الامبراطوريات العظيمة هو المنزل»

«وربما في يوم من الأيام ستتعلم أمهات المستقبل وسيتدربن علي مواجهة الأمور الحيوية: *الحيوية للأمهات ومن ثم للأطفال الصغار والامبراطوريات العظيمة*» (كاليب صليبي Caleb Saleeby)(٣١)

«يبدو قريباً إلي القلب تلك الرابطة التي تجمع بين الأمهات الانجليز والشخصية القومية المتماسكة لهذا البلد في مقياس الأمم» (سارة إليسي Sara Ellis)(٣٢) عود إلي مناقشاتنا حيث تهمنا الإشارة إلي الإطار النظري الذي قدمه «هومي بابا» Homi Bhab-ha والذى يمكن من خلاله تصور العمليات المعقدة المفضية إلي تشكيل الهوية القومية، فبإشارته إلي «التضارب والازدواجية التي تبرز من خلال فكرة الأمة»، فإنه يقترح أن نستحضر الازدواجية التي ترمز إلي العناصر القومية من حيث كونها تمثل أدوات للبيداجوجية القومية، ثم- في مرحلة لاحقة- موضوعات للتعبير التنفيذي عما هو مقصود من تلك البيداجوجية، ذلك التعبير الذي يعيد خلق مواطني الأمة كموضوعات لحياة وثقافة قومية مترابطة. وبالنظر إلي الأساليب التي يتم بها مناقشة الهوية الثقافية والسياسية، من خلال التثبيت النسبي للمقاصد، (خاصة في الثنايا الهامشية لخطاب الهوية القومية) يقترح بابا طرقاً يمكن من خلالها فتح المجال لتحليل الطبيعة الجزئية للخطاب القومي. إن الطبيعة المزدوجة للترميز ليست هي ما يكمن في داخل الأمة فحسب، بل وخارجها أيضاً: فعلي سبيل المثال: طبقة المرأة العاملة، والفلاحين، جنباً إلى جنب مع «الآخر الخارجي» كالواقعين تحت الاستعمار والمستعمرين أنفسهم، أمر يسنح لنا برؤية واضحة للبناء التركيبي والجزئي للهوية القومية للمستعمر المحتلّ ولمن يستعمرونهم، سنري تلك الهوية كما تتشكل عكس اتجاه المواقع التركيبية «للآخر» وحدوده(٣٣).

ولا شك أن الخطاب المعبر عن الأمومة في المدينة وفي المستعمرة يشكل محوراً أساسياً في عملية تشكيل الهوية القومية، والسؤال الملح هنا والذي ينبغي تحديد الإجابة عليه، هو: ما هو المجال المرن الذي يسمح باستيعاب الخطابات الخاصة بالأمومة والأمة في المدينة؟

لقد ناقشت «ليندا كولي» Linda Colley عملية تشكيل الهوية الانجليزية (في إطار تلفيقي) خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فألمحت إلي أن تكون هذه الهوية لم يفرضه تكامل وتجانس الثقافات المتفرقة والمنفصلة عن بعضها البعض، ولكن فرضته السيادة البريطانية عبر نطاق من الاختلافات الداخلية في الاستجابة للآخر، بالإضافة إلي الاستجابة للصراع مع الآخر(٣٤).

ويتبادر سؤال آخر إلي أذهاننا، هو: كيف تم استيعاب المرأة داخل مجال الهوية القومية الانجليزية؟ في هذا الصدد تناقش «آناداڤين» Anna Davin إعادة تحديد مواصفات دور النساء في بريطانيا في بدايات القرن العشرين، وتقدّم تحليلاً سردياً مفيداً للخطاب عن الأمهات في السياق المدني للمستعمر. وتقدّم «داڤين» معلومات تفصيلية عن الطرق التي من خلالها تمركزت الايديولوجية الناشئة عن الأمومة والحياة المنزلية، وما نشأ عنها من نشاط مؤسس وخاص حول الصحة العامة والصحة المنزلية ورخاء الطفل في العقد الأول من القرن العشرين، وكيفية تشابك هذا الموضوع مع قضايا الطبقة والسيطرة الامبريالية؛ وجدير بالاعتبار أن نمط الأمومة الملائم صيغت مفرداته في ضوء الاهتمامات القومية والامبريالية، وفي ظل عناية خاصة باحتمالات التفسّخ العرقي.ثم النظر إلي الأطفال هنا علي أنهم مواطنو المستقبل، وأنهم مصدر قوة الأمة الذين يعتمد عليهم مستقبل الأمة والبلاد(٣٥)، وبناء علي ذلك تزايد الاهتمام بمعدل انجاب الطفل البريطاني الأبيض، وتزايدت المخاوف حول تناقص المعدل السكاني، وتحوّل الانتباه إلي المرأة كمصدر للإنجاب والحفاظ علي الصحة والنقاء العرقيين؛ هنا أصبحت النساء أمهات للتميز العرقي فقط.

وفي محاولات بناء الامبراطورية، فإن خلق الظروف السليمة لنشأة النساء والأطفال كان جوهرياً من أجل مستقبل انجلترا، وتركز الاهتمام بصحة الأمة بدنياً وعقلياً في الأمومة، حيث اعتبرت الأمهات مسئولات عن النمو البدني للأطفال وتشكيل شخصيتهم، ولقد تم ربط رفع مستوي المرأة بإنتاج وإعداد جيل جديد، ومن ثم فقد اعتبر هذا الأمر التزاماً اجتماعياً وامبريالياً. وقد أوضح «د. كاليب صليبي»، وهو علم بارز في مجال الأمومية وتحسين النسل في بدايات القرن العشرين، العديد من التداخلات بين العرق والامبراطورية والقومية والأمومة، وفي معرض مناقشته لحملات

دعم الأمومية وتحسين النسل، يذكر «صليبي» بأسلوبه الجدلي المميز أننا علي وشك اكتشاف أن السياسات الحقيقية هي تلك الموجهة إلي الأسرة، فقبل الثروة هناك الحياة، والحياة تبدأ في المنزل، فنحن في طريقنا لميلاد حياة حقيقية، ونحن علي استعداد لأن نرعاها عندما تولد.. نحن نقترح إعادة بناء الدعائم الحية للامبراطورية، ولتحقيق هذا الهدف نحن نبشّر بامبريالية جديدة تتطلب ما هو أكثر من القنوات الشرعية وما هو أكثر من الكلمات الذهبية، وعلينا ألا ننسي أن الحياة هي الأساس وليس الثروة(٣٦).

غني عن البيان أن «صليبي» قد أوضح وجهات نظره في السياسة وديناميات الحياة المنزلية بدقة ووضوح، ويستطرد كاتبنا ليكشف لنا عن كون تاريخ الأمم يتحدّد في المنزل وفي الحضانة وليس في ساحة القتال، وأن الكتائب التي تحقق النصر الأخير هي كتائب الأطفال الرضع، كما أن سياسات المستقبل هي تلك المتصلة بالتربية المنزلية(٣٧)، ولا شك أن رفع مستوي الصحة الأمومية ومنع تفشي الأمراض وتعزيز الصحة العامة بالإضافة إلي التعليم، أمور لها أهميتها القصوي علي اعتبار أن جذر الامبراطورية هو المنزل، فالأمهات هن اللائى يبنيى الدولة ويحافظى عليها وعلى الامبراطورية ومن ثم هن المصادر الكامنة للهوية القومية، فالوالدية Parenthood تحتل حق مكانتها كعامل حاسم في تشكيل مصير الأمة، ولهذا فالوطنية الحقيقية تعني نفسها بالظروف المرتبطة بالوالدية ونوعية تلك الوالدية(٣٨)، ومما لا شك فيه أن خصوصية «صاليبي» تكمن في وطنيته الموجهة إلي تحسين النسل(٣٩).

ويبرز «صليبي» تضرره من إدراكه للاهتمام المتطرف الموجّه إلي الجوانب العسكرية المتصلة بالإمبراطورية علي حساب تنشئة ثقافة عرقية، «مازال مؤرخونا وسياسيونا يفكرون بلغة الكتائب العسكرية ومصطلحاتها.. ولكن سيحين وقت سنفكر فيه بلغة الأمومة والأطفال الرضع، ولن تستمر بريطانيا العظمي علي حالها(٤٠) إلا في ظل التفكير علي هذا النحو»، ولعل أحد الأسئلة التي كانت تمثل سغله الشاغل هو لماذا تنحل الامبراطوريات؟ وبينما لا نستطيع إنكار أهمية التراكم المعلوماتي و إبدا ع الفنون وآليات القوة، فإن «صاليبي» يؤكد أن بقاء الامبراطورية يعتمد أساساً علي صيانة العرق(٤١).

«إذا تفسّخ العرق... فإنه سيحين الوقت الذي لن تستطيع فيه الامبراطورية استيعابه وتمثله.. وإذا نشأت امبراطورية فإن الجنس المتفسخ لن يستطيع الحفاظ عليها.. لا تهتم بالثروة بل الحياة، وإذا فشل أسلوب الحياة، فإن الساحات العسكرية والمكتبات والسيمفونيات لن تستطيع أن تحمي الأمة، لقد تراجعت امبراطوريات وحضارات عدة بالرغم من قوة وثروة البنية الفوقية لتراجع الأسس التي قامت عليها

هذه الامبراطوريات، ولن يعوّض التقدم المكتسب حدوث تدهور عرقي أو في جذور التكوين، ولن تعوض إضافة مستعمرة إلي الامبراطورية انحدار العرق، ولكن علي العكس: كلما كبرت الامبراطورية لابد أن يكون العرق أقوي»(٤٢).

وتشير «آن ستولر» Ann Stoler إلي أهمية الحفاظ علي الأسرة الأوروبية واحترام البرجوازية لنفسها من أجل تعزيز الحكم في المستعمرات(٤٣). ويؤكد خطاب تحسين النسل في بدايات القرن داخل إطار الحياة المدنية في فرنسا وانجلترا وألمانيا أهمية النساء الأوروبيات كمصدر جيد للحيوية القومية، ومن ثم تمجيد عبارة الأمومة وإخضاعها في نفس الوقت للتدقيق العلمي(٤٤). لقد ناقشت «ستولر» إمكانية نقل خطاب تحسين النسل ومبادئه إلي المستعمرات، وهذا الطرح ناطق بضرورة تحديد نوعية البشر التي يجب أن تنضوي تحت الحكم الألماني أو الفرنسي، وكيف يمكن لهم تربية أطفالهم، ومن هم الأشخاص الذين يمكن اعتبارهم أفضل منابع التنشئة- وقد تم التخطيط لخطاب عام يلبي الاحتياجات الملّحة للامبراطورية والمرتبطة بالتنوعات التي تجسّدها خصوصية النوع في المستعمرات، وعلي نحو يقوّي الجوانب المتصلة بالأمومة والحياة المنزلية(٤٥)، ولعل جزءاً من الالتزامات الامبريالية إزاء المرأة المستعمرة كان تنمية أخلاقيات وسلوكيات الطبقة الوسطي الأوروبية، والتأكيد المصاحب لهذه التنمية علي ضرورة خلق مناخ علمي يستوعب الجوانب الصحية والاقتصادية المتصلة بالجوانب المنزلية، والاهتمام بالنظافة والتربية الأخلاقية. وبالرغم من أن تركيز الانتباه علي الحياة المنزلية للنساء وأدوارهن الأمومية- وبصفة خاصة تنشئة الأطفال- كان متصلاً بعلاقة هذه المظاهر بالاهتمامات المدنية المتعلقة بالرخاء القومي.

ولا شك أن الموقف الاستعماري قد شجع علي اثارة قضايا بالغة الخصوصية مرتبطة بالأمومة والإنجاب مثل أشكال القلق المتصلة بالنقاء العرقي وتفسّخ العرق والخصوبة ومصادر ضعف المستعمرات(٤٦).

ولا شك أن الخطابات المدنية أعادت صياغة بنية الأمومة كالتزام امبريالي جوهري للحفاظ علي الهيمنة الثقافية والقومية، كما حدث تكثيف للاهتمام بموضوع تنشئة الطفل في سلسلة من الخطابات عن الأمومة والعرق والثقافة والمدينة. وفي داخل السياق الاستعماري المصري، فإن النساء الجاهلات اللاتي لم يخضعن لأي نوع من الإرشاد أصبحن مشكلة، والأمومة صارت مصدراً للتخلف القومي في مواجهة المناهج الأوروبية للتنشئة والخاضعة لمبادئ علمية، وفي سياق الاستعمارية يمكن النظر إلي الأمهات في الأمم التي وقع عليها الاستعمار وتلك التي قامت بالاستعمار علي أنهن مصدر الهوية القومية، وعلي أنهن علامات علي التقدم أو التخلف القومي.

وتنتقل الباحثة بعد ذلك إلي نقاش تفصيلي للتراث الدائر حول تنشئة الأبناء من أجل إظهار كيف تمّت إعادة تشكيل هذا المفهوم وفق أسس علمية ومنطقية ضرورية لإنجاز التحديث، وقد فرضت هذه الخصوصية العلمية في سياقها المديني والاستعماري الإعلاء من قيم الطبقة الوسطي. وعلاوة علي ذلك، فإن هذه المناقشات- في حالة مصر- اثارت تعارضات واضحة بين ممارسات التنشئة المحلية والأجنبية سعياً إلي نقد التربية التقليدية المصرية، والمثير للدهشة هنا وجود تشابهات بين كل من الخطاب المصري والبريطاني المديني تتجلّي في إدراك أهمية الأمومة بالنسبة للأمة وفي مناقشة الجهل الأمومي.

الأسس العلمية لتنشئة الأطفال

ويفرض السؤال التالي نفسه علي معالجتنا لهذا الجزء: إلي أي مدي يمكن أن تكون النساء المصريات مؤهلات لكي يصبحن أمهات المستقبل؟ وكنقطة انطلاق لمناقشة القضية التي يثيرها السؤال، نبدأ بتحليلات «بارون» Baron للخطابات الجديدة عن الحياة المنزلية(٤٧) وتربية الأطفال التي ظهرت في نهاية القرن(٤٨)، ولعل أكثر ملاحظاته دلالة هي تلك التي تشكلت في ضوء إدراكه لتراث العصور الوسطي، الذي يعزو مسئولية التنشئة التربوية والدينية إلي الأب (وهذه نقطة عولجت تفصيلاً في الفصل الثالث من الكتاب)، ومضمون هذه الملاحظة هو التحول الذي حدث في إتجاه إكساب المرأة المسئولية الأساسية والمركزية في تشكيل شخصية الطفل، فتأثيرها حاسم وخطير في المراحل العمرية المبكرة(٤٩)، والمثير للتأمل تولّد هذه الوفرة من الأطروحات والمقالات التربوية في تعاقب متسارع، والتي تناقش مظاهر الأمومة الممتدة من الرعاية الصحية الملائمة للنساء الحوامل إلي مناقشة أهمية الرضاعة الطبيعية وأضرار الاستعاضة عن الأم بمرضعة أخري(٥٠). وربما يكون الأمر الأشد دلالة هو أن الاهتمام بالأمومة أصبح «التيمة» المحورية في منظومة التربية الجديدة التي سعت إلي إرشاد النساء إلي تيفية تربية وتنشئة أطفالهن، فلم تعد مهمة تربية الأطفال مهمة تترك إلي الخدم أو الأقارب، فعلي الأمهات قضاء وقت أطول مع الأطفال عن كثب في شئونهم الصحية والارتقائية(٥١).

وبالرغم من أن كتاب قاسم أمين «المرأة الجديدة» يغفل دور الأب في تربية الأطفال، فإن ذلك لا يعد سهواً بقدر ما يعد اعترافاً بحقيقة مؤداها أن دور المرأة هو الجوهري في هذا الشأن(٥٢)، ولا شك أن خصوصية التراث الموجه- في هذه الفترة- داخل السياق المديني والاستعماري قد شكل علامة علي حقبة اهتمت بتعيين حدود وبناء مجالات متصلة بالحياة المنزلية وتنشئة الطفل والتربية المدرسية تتسم باستقلاليتها

وقابليتها للدفع الذاتي بالإضافة إلي العناية بالإرشادات المكثفة الضرورية لإرساء معالم هذه المجالات عبر محاور الحداثة. وما سبق يعني أن الخطابات المنزلية وتلك المتصلة بتنشئة الأطفال تتطلب سلسلة من الممارسات المتجددة التي تبعث حيوية تلك الخطابات، وليس هذا فحسب، بل يمتد الأمر إلي الوعي بالأمر علي أنه إشكالية تحدّد عيوب هذه الممارسات، فهي تفتقد الكفاءة وتتسم بأنها غير منطقية وغير إنتاجية وبمثابة عوائق تحول دون التقدم القومي، وأصبح تأكيد دور الأمومة علي أسس علمية وعقلانية مقترناً بتقدم الأمة ومصاغاً علي المستوي المفهومي في علاقة وثيقة بمفاهيم الصحة والثروة وحيوية الأمة وسكانها(٥٣). ولا مناص من التسليم بأن النساء لا يمكن أن يلعبن دوراً إنتاجياً متكاملاً في صناعة الأمة إلاّ من خلال القيام بدور أمومي جيد.

ولعل أحد الأمور المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمناقشتنا هي منح الطفل مكانة متميزة وتطبيب الأسرة، حيث يعد هذان الأمران محصلة لكون التوجيه الصحيح للطفولة قد أصبح النقطة المحورية في أوروبا القرن الثامن عشر كما أشار «ميشيل فوكو» Michel Foucou ، فالأسرة في أحد معانيها أصبحت بيئة فيزيقية مكثفة ومشبعة ولها استمراريتها في تطويق وتنمية وحماية جسد الطفل. ويشير «فوكو» هنا إلي شبكة من الإلزامات المقيدة للآباء والأطفال التي تحيل الأسرة إلي «جهاز متمركز حول الإرشادات الصحية» وكأداة للتطبيب تهدف إلي رعاية صحة الطفل (ويحدّد «فوكو» مناقشته تحديداً صارماً في إطار فيزيقي بدني)، حيث أن ما يفرض نفسه الآن في تشكيل الأسرة الحديثة: جسد صحيح ونظيف ولائق، وفضاء منزلي نقي، خال من الشوائب ومشبع بالأكسجين(٥٤). ولعلنا في نهاية هذا الجزء ننوه إلي أن لدينا من المبررات لمناقشة «فوكو» في تنظيمه لأوضاع الأسرة وأحوالها والذى تم في ضوء تقنيات فردية وليس جماعية لنمو الذات.

وتقودنا دعوة أمهات الجيل القادم السائدة في أوروبا القرن التاسع عشر إلي تبين ملامح خطاب تعليمي وعظي موجّه إلي الطبقات العاملة. فالمشكلات المقترنة بالحمل وتنشئة الأطفال ترجع أساساً إلي جهل أمهات الطبقة العاملة التي يقع عليهن اللوم لعجزهن عن تعليم الأبناء عادات تكشف عن تنظيم وانضباط، وهذا الشكل الصارم من انتقاد الأمومة الجاهلة مرتبط بمسئوليتها عن الممارسات الصحية الخاطئة، بالإضافة إلي إهمال الأطفال وخاصة في ظل مناخ عام داعم للمناقشات الدائرة عن الموت المبكّر للأطفال من ناحية، ورفاهتهم من ناحية أخري، ومناخ مبرّر ومؤيد للإصلاحات، وذلك من حيث التربية البدنية وإطعام أطفال المدارس وتوفير الطعام واللبن النظيف وفصول التعليم الصحي وأصول فن الطهي للبنات والأمهات(٥٥).

وجدير بالبيان أن الهدف الأساسي لتعليم وتربية أمهات الطبقة العاملة كان تكريس مقاومة الجهل الأمومي في أمور التغذية وإعداد الوجبات السليمة والمفيدة للصحة العامة من خلال المحاضرات والملازم والأدلة والمراكز الاستشارية الخاصة بالطفولة والزائرين المتخصصين في شئون الصحة وجمعيات الصحة العامة(٥٦)، وقد أسهمت هذه الجمعيات بوضوح في إرساء معايير الطبقة الوسطي الصحية. وقد امتدت هذه الروح إلي المدارس التي سعت بحسم إلي محاولة تعديل حياة الطبقة العاملة من خلال غرس ايديولوجية منزلية مكافئة وتثبيت عادات النظام(٥٧).

ساعدت هذه الصيغة التربوية علي نشر النموذج الأمومي المثالي للطبقة الوسطي ونظيره المنزلي مع اعتبار هذا النشر واجباً قومياً. لقد تم النظر إلي أشكال الابتعاد عن النموذج المثالي للطبقة الوسطي علي أنها تعكس أوجه نقص أخلاقية ونفسية، ومن ثم فقد عكس هذا التوجه مؤشرات ساعية إلي إزالة معالم الطبقة العاملة(٥٨). وقد أفضي هذا الاهتمام المهيمن بالأمومة واستدماج النمط الأسري البرجوازي، في ظل اعتبار أن الأم هي الشئ الأساسي للطفل والراعي الأول لشئون الأسرة، أفضي إلي أن يكون مدخلاً لصحة وثروة الأمة واقترانهما سوياً، كما تشابكت متضمنات هذا الاهتمام مع السعي إلي المحافظة علي الامبراطورية، والظروف المتغيرة للإنتاج في ظل الرأسمالية الصناعية الجديدة(٥٩).

ولا جدال في أن هذا التفصيل للمفهوم الجديد للتنشئة تم استيعابه علي أنه انشغال كامل للأمهات مع إدراك للطفولة علي أنها مرحلة حرجة من الحياة لها معاييرها وممارساتها، كما يعدّ هذا المفهوم علامة علي لحظة تاريخية هامة تنطوي علي استدماج النموذج البرجوازي المنزلي في مصر، فتكوين الأسرة المصرية كأسرة حديثة يتطلب فرض نوع من العقلنة والنظامية. وقد ناقش «خوان كول» Juan Cole قضية النسوية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر علي أنها انعكاس للتحولات الطبيعية المتصلة بالتأثيرات المتباينة لمحاولات مصر الاندماج في السوق العالمي علي الشرائح العليا والدنيا من الطبقة الوسطي(٦٠)، كما أشار إلي أن النسوية علي هذا النحو أكثر تلاؤماً ومواءمة- ايديولوجياً- لاحتياجات الشرائح العليا من الطبقة الوسطي، حيث أنها قد ساهمت في دعم التحولات في أسلوب الحياة من النمط الارستقراطي المترف المميز للصفوة القوقازية التركية إلي نموذج أكثر عقلانية معبرٍ عن البرجوازية الأوروبية، وهو المثال الملائم للطبقة الرأسمالية الزراعية الجديدة.

وغني عن الذكر أن مناقشات «كول» عن الخصوصية الطبقية للنسوية في مصر تعد مفتاحاً لرؤيتنا، فهي تشير إلي المدي الذي يقترن فيه النمط المثالي البرجوازي

بالتجليات الطبقية النوعية (علي سبيل المثال: العزلة والحجاب والاستعاضة عن الأمهات بمربيات لتنشئة الأطفال) تعكس اتجاهات نحو القيم الأوروبية، وتجسّد ملامح الدور الجديد للصفوة المصرية العثمانية في نهاية القرن. ولعله من المهم الإشارة إلي أن «قاسم أمين» نفسه قد أعدّ إصلاحاته بشكل ملائم للطبقات العليا، فالنساء الريفيات والمنتميات إلي الطبقات الدنيا لم تفرض عليهن نفس القيود(٦١). وانتشرت الممارسات المتنوعة والمتجددة المتعلقة بالأمومة والموازية لتلك الأوروبية في الطبقات المصرية الوسطي والعليا داخل السياق الاستعماري، فعلي سبيل المثال يشير «قاسم أمين» ناقداً إلي الاعتقاد المبالغ فيه في تحكم القضاء والقدر في كل الفضيلة والرذيلة ويرجع السلوك المرتبط بهما إلي التفاعل بين الوراثة والبيئة، وبصفة خاصة ما يتصل بتبنيه الحواس التي تشكل ملكات الطفل(٦٢). لقد انتقد «قاسم أمين» نفس الصورة التي كانت مرتسمة في أذهان إداريي المستعمرات والرحالة: الأمهات الجاهلات المتمسكات بالخرافات غير الداريات بالقواعد الملائمة للصحة، والتي تحول دون تشكيل الطفل علي نحو ملائم. وتبدو هذه «التيمات» متكررة في التراث التوجيهي عن تربية الطفل الذي ستتم مناقشته فيما بعد، فتربية الطفل كما يقدمها هذا التراث تعتمد علي قدرة الأم علي صبغ شخصية الطفل بالصفات الجيدة، ومن ناحية أخري، فالأمهات الجاهلات يسمحن لأطفالهن بأن يقوموا بما يريدون دون ضابط أو رابط ولممارسة أفعال قد تؤدي إلي عادات فاسدة دون أدنى تدخل منهن، فهن يهملن نظافة أطفالهن ويشجعن هؤلاء الأطفال علي أن يصبحوا كسالي، ويربونهم علي الاعتقاد في الخرافات والايمان بالسحرة والأرواح الشريرة والجن(٦٣)، ومن الواضح أن ما ينتقده «قاسم أمين» بشدة هو رفض الأمهات المصريات لتشكيل شخصية أطفالهن تبعاً للمفاهيم الملائمة عن ما هو صحي وأخلاقي، وتبعاً لقيم الكدح والعمل الجاد في الحياة.

وكما شاهدنا إذن في حالة «قاسم أمين»، فإن الانتقادات الموجهة إلي الأمهات المصريات مقترن بجهلهن لقواعد الصحة والآداب، ولانغراس المعتقدات الخرافية في عقول هؤلاء الأطفال، ويطرح «شبلي شميل» تصوراته عن التطور الثقافي للأمم عبر مناقشات عن الأمومة تستوحي الداروينية الاجتماعية مردداً الكثير من الشكاوي التي طرحها وفصّلها «قاسم أمين»، ويقول «شبلي شميل» ما نصه أن: «الأمهات هن العامل الأول والرئيسي المؤثر علي الأطفال، كما أن تأثيرهن أشد بكثير من تأثير الأب... فما يتعلمه الطفل من أمه من عادات وسلوكيات ومنطق لمعالجة الأمور، وتعبير عن الدوافع، أمر يعدّ بالغ الحيوية في مسار حياة الطفل، وأنه لا يوجد ما يفوق هذا التأثير فضلاً عن قوته. لنتخيل إذن أماً لا تعرف القواعد الصحية وقواعد السلوك الصحيحة– أي الآداب الاجتماعية– ولا تدري شيئا عن العلم، ولا يرسخ في ذهنها إلا الخرافات

والحكايات الشائعة التي تفسد عقلها، فهي قد تترك ابنها متسخاً درءاً له من «عين الحسود»، وقد تعلّم أطفالها الخوف من الأشباح والأرواح. وبعد أن ترضعه لبن الجهل فإنها تتركه إلي حاضنة لا تعرف شيئاً عن فن التربية لا تربطها بالطفل أي مشاعر وجدانية من أي نوع، كما أنها لن تعامله بلطف وكياسة... هل يمكن لك أن تتخيل الوضع الصحي المتدهور لهذا الطفل وأعضائه وقدراته؟ تخيلّ لو أن هذا الطفل كانت لديه أم أخري في الطليعة من حيث عقلها المتطور وكونها علي ألفة بكل قواعد الآداب وفق أسس علمية، ونبلها المستمد من بساطتها في الحياة، وتربيتها ونظافتها، ولا تملأ ذهنها معتقدات خرافية تحشو بها رأس طفلها حتي تتسمم أفكاره، بل علي العكس فتربيتها تترك عقله حراً طليقاً متحرراً من أغلال الجهل والخرافة، أنها أم تعتني بصحة طفلها ونظافة جسده وملابسه وطعامه وشرابه، وتسمح له بتجدّد الهواء في غرفته، ولا شك أن الحكم علي الفروق بين هذين الطفلين سيكون بنفس سهولة الحكم علي الفرق بين الأميين، كما سنلحظ فارقاً علي نفس المستوي بين الأمم. وبناء علي ذلك، سنجد فروقاً واضحة بين أطفال أمم مختلفة، هذه الفروق التي تبدو في ظلّها الأمم المتحضرة منتصرة»(٦٤).

ومن المهم أن نلفت الانتباه إلي أن مناقشة «شميل» للأمومة لا تقدم لنا في إطارها التجريدي منطقاً للتقدّم والحضارة، ولكنها تمركز ارتقاء الأمم وتجعله محصوراً في الفضاء المنزلي، ويصبح البيت بشكل عام، والأمهات بصفة خاصة، مصدراً للاضطراب الاجتماعي كما يتجلي في الجهل والخرافة والانحراف عن الأخلاق وفقدان الصحة.

والمثال الأخير الذي نعرضه هنا مقتبس عن كتاب «في سبيل الحياة» لصاحبه «صالح أفندي»، والذي أعيد طبعه في مؤسسة الهلال عام ١٩٠٧(٦٥). ويميز «صالح أفندي حماد» في نصه المعنون «التربية الملائمة للطفل» بين ثلاثة أنماط للتربية مقترنة بثلاثة أشكال من الحياة والتنشئة(٦٦)، وتكشف طوبولوجيته عن الرؤية التقسيمية التي كانت تحتاجها التنشئة الحديثة من أجل أن تصبح فعالة، فهو يذكر ما نصه: «إن التربية البدنية وتربية الأجسام في ظل نظرة تشمل كل المقاييس الضرورية للصحة من غذاء ومشرب وملبس وراحة وتمارين رياضية هي النوع الأول من التربية، فقوة الجسم تعدّ واحداً من الوسائل المهمة لشحن القدرات العقلية وتنمية الطاقات الروحية للذات... النوع الثاني من التربية هو التربية العقلية، والتي يمكن اكتسابها في المدارس والمكتبات دون أن ننسي أو نغفل استفادة هذه التربية من وجود البيئة الملائمة... والنوع الثالث والأخير هو التربية الأدبية، فإذا لم تكن أفعال المرء مبنية علي المبادئ الأخلاقية فإن

هذا يستتبعه عجزه عن اكتشاف خصال الفضيلة في داخله، وسوف يزيد شرّه تبعاً لذلك ويصبح قوة سلبية في المجتمع»[٦٧].

إن هذه المدارس التربوية الثلاث التي يشير إليها «حماد» تمثل ثلاثة منشئات إلزامية تختص بتنشئة الطفل: الأسرة التي ينشأ فيها الطفل والمدرسة التي يتعلم فيها الطفل المبادئ الأساسية للعلم والمعرفة، والمجتمع الذي يعيش فيه.

وأخيراً، يمكن القول بأن ما يمكن أن نتمثله في ظل إدراكنا لتخلّف الأمهات وصحتهن المعتلّة، يدعم نموذجاً برجوازياً للأمومة. ويبرّر سلسلة من التدخلات التربوية والإنسانية التي تضع النساء والأطفال تحت مظلة التحكم الإشرافي والمتابعة المنتظمة. وغني عن البيان أن هذا التحكم لم يكن أبداً قامعاً، ولكنه يؤدي وظيفته على أنه نوع من التواصل الإيجابي في ضوء معايير المثال الذي يجب أن تحتذيه المرأة المصرية إذا أرادت أن تعتني بصحتها ورفاهة أطفالها، وبالتالي أمتّها كامتداد طبيعي.

الأمهات المتعلمات واللعب المقنّن:

كما ذكرنا قبلاً، فإن أوروبا القرن التاسع عشر كانت مسرحاً لعدد من الحركات الإصلاحية التي ساهمت في بلورة وصياغة مشكلة الرعاية التي يجب أن يتلقاها الأطفال، والتي هدفت أيضاً إلي توفير بيئات منشطة لهم، إحدى هذه الحركات بالغة الأهمية كانت الحركة المتعلقة برعاية الأطفال في مرحلة رياض الأطفال يومياً في امبراطورية ألمانيا، ويلاحظ أن مقالات «الهلال» و«المقتطف» كانت تتخذ من هذه الحركات الأوروبية نماذج يقتدي بها، وخصصت هاتان المجلتان أعمدة لتقديم نصائح عملية وأفكار مفيدة للأمهات والزوجات عن تربية الأطفال وأسلوب إدارة الحياة المنزلية[٦٨]، وقد ناقش العديد من هذه الأطروحات النمو في تلك المجالات في السياقات الأخري، وبشكل أساسي السياق الأنجلو أمريكي والأوروبي، فقد نشرت «الهلال» في نوفمبر ١٩٠٣ موضوعين يتناولان أهمية مرحلة رياض الأطفال أو بعض أشكال اللعب المقنّن الخاص بالأطفال في هذه المرحلة[٦٩]. ويصف أحد هذه المقالات حركة مرحلة الروضة الإصلاحية كما طوّرها «فروبيل» Froebel ، وتبعاً لاكتشافه أن نمو وصحة النباتات يتأثران بالمراحل الأولي من الرعاية، وامتداد هذا الاكتشاف لتطبيقه علي عالم البشر، فقد كان المؤلف حريصاً علي كشف الأصول الأوروبية لهذه الفكرة، فبدءاً من «بستالوزي» Pestalozzi أصبح هناك إلحاح علي أهمية التربية الملائمة للأطفال في الأعمار الأولي من الحياة، بالإضافة إلي الاعتراف بذلك، مع التسليم بالرعاية غير الملائمة التي تمنحها الأمهات لأبنائهن في تلك المرحلة[٧٠]. ويختلف مشروع «فروبيل»- كما يذكر المقال- عن بقية الحركات المبكرة في النواحي التالية: «فهدفه تربية الأطفال

حتي يتأقلموا مع متطلبات العمل في هذا العالم سواء كانت فيزيقية وعقلية وأخلاقية، دون تعريض صحتهم أو عقلهم لأى ضرر». وفي ملاحظته ومراقبته لطبيعة الأطفال، لفت «فروبيل» أنظارنا إلي أن النشاط البدني في غاية الأهمية، ويتبع ذلك النشاط البدني نشاط عقلي، ويمكن أن نتبين ذلك إذا قارنّا بين طفل غير مستجيب وطفل يستجيب لبيئته ويشارك في نشاطاتها. وما يمكن أن نستخلصه من كل هذا أن الأطفال يجب أن يتدربوا علي تنمية مواهبهم وصقل أخلاقياتهم دون إجهاد لعقولهم وأجسادهم، وبناء علي ذلك فقد أعدّ «فروبيل» دروساً تعتمد علي مبادئ اللعب والموسيقي والتي يمكن في ضوئها تعليم الأطفال من سن الثانية إلي سن السادسة بسلاسة ودون مشقة، وبسرعة أصبحت نتائج هذه المدارس ملموسة، كما اكتسبت هذه المدارس شعبية في أوروبا كلها وفي الولايات المتحدة الأمريكية- ولم يعد هناك شكوك في أن هذه الحركة قد أثرت علي أجسام وعقول البشر في تلك المرحلة»(٧١).

جدير بالذكر أن هذه المقالات قد ألقت الضوء علي الأصول الأوروبية لمدارس اللعب ومدارس الأطفال، والأكثر من ذلك أنها حاولت الربط بين تدريب أجساد الأطفال وعقولهم، وبين نمو وتطور الأمم الأوروبية.

وقد أثيرت النقطة الأخيرة في أحد مقالات مجلة «المقتطف» عام ١٩١٣ بعنوان «تربية الطفل»، ويبدأ ذلك المقال بمناقشة عن وفيات الأطفال، حيث يشير إلي أن هذه الوفاة تعني حرمان الأمة من رجل أو امرأة في المستقبل، في ظل الاعتراف والتسليم بقابلية الطفل المرتفعة للمرض، ويؤكد المقال أن أكثر من نصف هذه الوفيات يرجع إلي جهل وإهمال هؤلاء الأمهات(٧٢)، كما يستشهد المقال بالتقدم الأوروبي في التقليل من معدلات وفيات الأطفال، وأيضاً- وبصفة خاصة- إلي حالة باريس التي تناقص فيها معدل الرفيات بعد افتتاح معاهد إرشاد الأمهات التي اعتنت بالإرشاد في مجالات صحة وتغذية الأطفال. وقد أديرت هذه المدارس بواسطة مربيات تحت اشراف أطباء، وكان أحد نشاطاتها الرئيسية يتمثل في دعوة الأمهات للحضور مرة في الأسبوع لسماع محاضرات ونصائح عن التربية الملائمة للطفل، كما كانت هناك متابعة لتقدم هؤلاء الأطفال من حيث الوزن والصحة العامة والنظافة. وقد برز عاملان علي انهما الأكثر أهمية في مجال رعاية الطفل، وهما: النظافة والصحة، فالاستحمام اليومي في الصباح ضرورة، وفيما يتعلق بالتغذية، فإن الطبيب يحدّد نوعية وكمية الطعام التي يجب علي الأمهات تقديمها لأطفالهن، وبعد الانتقادات اللاذعة لتقميط الأطفال والتغذية الصناعية، يختم المقال ببعض الأسس عن رعاية الأطفال: «فيجب أن يتعرض الطفل للضوء والهواء، ولابد من أوقات محددة لتناول الطعام والنوم والاستحمام اليومي، ويجب

الاعتناء بنظافة أي طعام يأكله أو أي شئ يتعرض له، ويجب أن تتاح له مساحة لحرية الحركة حتي ينمو جسمه علي نحو ملائم»(٧٣).

نحو أخلاق للاقتصاد:

يمكن القول بأن أحد التوجهات الأساسية في تراث التربية يتمثل في تشجيع الأمهات علي العناية بأطفالهن، ومن ثم استدماج التقسيمات الطبقية والثقافية والحفاظ عليها، فالخادمات تدنين من قدر الحياة العائلية، فهن مفسدات للأخلاق بالإضافة إلي جهلهن وشخصيتهن السيئة، كل ذلك حقاً يعدّ مدمراً لإمكانية تكوين سمات نبيلة في هؤلاء الأطفال، إنه نوع من الخطاب الذي وسع الفجوة بين الأطفال الذين تربوا علي يد الأمهات ونظرائهم الذين قامت المربيات بتنشئتهم(٧٤).

وهناك خطابات مشابهة حاولت أن تطرح تساؤلات عن قدرة الطبقات الأدني علي العناية بأطفالهن نتيجة بيناتها المرتبكة، وعن مدى تبذير الطبقات العليا والتي ينشأ عنها أطفال متراخون مهملون وغير منتجين وغير واعين بأخلاقيات الاقتصاد أو العمل؛ و لسعى هذان النمطان من الجدل إلي غرس أخلاقيات التربية الرشيدة الموجهة المستمدة من الصناعة والاقتصاد. وفي مقال يرجع الي عام ١٩٠٥ بعنوان «مهام المرأة والمنزل»، ويستشهد المحرّر بمقال نشر في مجلة أمريكية في القرن التاسع عشر، حيث يناقش المؤلف تدهور حال النساء وصحة أولادهن، وتعدّ المقاطع التي سنشير إليها مؤشراً علي أشكال من القلق الحديث تبدو مزعجة للحياة المصرية المنزلية في الطبقات العليا.

وتشير الكاتبة إلي أنه «لا يوجد علاج لهذا التدهور إلاّ في ظل تجنّب المخاطر التي تتعرض لها الأمة بتعليم الأمهات المهام المنزلية، فكلما علّم أسلافنا نساءهم،حيث نحتاج إلي تعليم نسائنا أصول الخبز والطبخ وتدريبهن علي تربية الأطفال والانتباه إلي العناية بالمنزل وإدارته»، وبعد ذلك تخاطب المؤلفة المرأة الثرية وتقول: «كيف يمكن لهذه المرأة المهتمة فقط بالتبذير والتجميل تربية أطفالها، خاصة وأنها منصرفة عنهم ومشغولة بالاعتناء بنفسها، بالإضافة إلي أنها تتركهم ببساطة تحت رعاية المربيات، فهي لا تري شيئاً مهما غيرّت نفسها»؛ وينطبق ما في هذا المقطع في معظمه علينا(٧٥).

ومن المهم الاشارة إلي أن قدرة النساء في الطبقات العليا علي المشاركة في الإدارة المنزلية وقدرتهن علي تربية أطفالهن بشكل ملائم أصبح قضية ملحّة ومستمرة.

وتناقش «لبيبة هاشم» هذا الأمر بالتفصيل بعد ذلك، فهي تدين الأغنياء بشدة علي تركهم رعاية الأطفال للخدم، محذّرة من أن هؤلاء الخدم أو المربيات لن يستطيعوا

تكوين رجال ونساء المستقبل، فالإسراف والبذخ في رأيها (محاضرات عام ١٩١١) يقودان إلي نمو الأنانية والإهمال والكسل، وتستكمل نقاشها لتقول: «عندما يعرف الآباء كيفية غرس اتجاهات وخلق ميول نحو العمل والاقتصاد والاستقامة والتواضع فسوف يجدون أطفالهم يوماً ما رجالاً جادّين يسعون إلي تنمية أنفسهم وتحسين أحوالهم وأحوال الإنسانية، بالإضافة إلي ولائهم لأمّتهم، كما سيجدون نساء مثقفات يمتلكن مهارات سلوكية، قادرات علي تربية أطفالهن تبعاً للقواعد الملائمة للآداب والافتخار بهن بعد ذلك» [٧٦]، ولعل الصناعة والاقتصاد مدركين علي أنهما من أكثر المناشط أهمية، ومن المفترض غرسهما في كل الطبقات.

في عام ١٩٠٣ حذّر المؤلف «أحمد حافظ» في مقال بعنوان «نصيحة لأطفال الأغنياء من الانغماس في الرفاهية»، حيث ذكر ما نصه: «هناك خطأ شنيع ينجرف إليه الأطفال الأغنياء الذين يكرهون العمل ويعتقدون أن البشر خلقوا للطعام والشراب والاستمتاع بمسرّات الجسد، فهم يعرّضون أنفسهم لمخاطر النفس، كما يعرّض آباؤهم ثروتهم للخطر، لأنهم إذا تركوا ثروتهم بعد مشقة وعناء لهؤلاء الأبناء الذين لا يفهمون معني كسب العيش، فإنهم بذلك سيبددون كل ما سعي هؤلاء الآباء لتكوينه، وبالتالي سيصبح موقفهم عند افتقارهم أسوأ من أي فقير أصيل والذي يمتلك علي الأقل رأسمال مفرداته قوته وصحته، والحل الوحيد في هذه الحالة هو إمدادهم بالمعلومات، وتنمية قدراتهم وملكاتهم العقلية التي يمكن من خلالها تأمين مستقبلهم.. والمعرفة هي الخاصية الأساسية في حالتنا هذه، والثروة مكمّل ومدعّم ليس أكثر.. أليس من الحكمة هنا أن يسعي الآباء إلي تعليم وتدريب أطفالهم، حيث أن المال لن يكون نافعاً إذا لم يستطع الطفل أن يتصرف فيه بحكمة عندما يكبر، فالغني الجاهل أسوأ من المولود فقيراً، والطفل الذي تركت له ثروة لن يكون نافعاً إلاّ بتلقّيه تربية عقلية رشيدة» [٧٧].

وفي عام ١٩٠٨، وفي باب يحتل عموداً منتظماً في مجلة «المقتطف» باسم إدارة المنزل، كتب مقال بعنوان «تربية الطفل تبعاً لمبدأ الاقتصاد»، حيث يهدف ذلك المقال إلي توصيل أهمية تربية الأطفال في ظل أخلاقيات للاقتصاد.

ويتناول ذلك المقال كون الاختلافات بين البشر في ضوء صناعتهم واقتصادهم يرجع إلي ما إذا كانت تربيتهم فيها لمحة تنطوي علي أخلاقيات ترعي الاقتصاد وتصونه، حيث سيتعلم الأطفال- حتي إذا كان أهلهم أغنياء- قيمة المال ولن يبددوه، وسوف يفهم هؤلاء الأبناء قيمة الوقت والصحة والعمل، أما هؤلاء الذين تربوا علي الإسراف- حتي إذا كان آباؤهم فقراء- ولم يتعلموا قيمة الوقت والصحة والعمل، فسوف يعيشون حياة الكسالي المتراخين وسيتركون هذا العالم دون أى تأثير [٧٨].

ويستمر المقال في تأكيد ضرورة تعليم الأطفال، وخاصة أطفال الأغنياء، قيمة العمل وضرورة التربية والتعليم بغض النظر عن ثروة الفرد أو العائلة. ولا شك أن أمريكا مثال لبلد يؤكد قيمة العمل، وهناك حكايات تروي عن تعليم الأطفال قيمة المال والتوفير من خلال نظام من المهام يمكن أن يتم في المنازل مقابل مرتبات محدودة، وينطبق ذلك علي كل من الآباء والأبناء» ما دامت الفتاة التي تتعلم مساعدة أمها في المنزل ستصبح زوجة رشيدة قادرة علي إدارة منزلها، ولكن يظل الأمران الأكثر أهمية هما الصناعة والاقتصاد»[٧٩].

غني عن البيان أن تعليم الأمهات أساليب علمية لتنشئة الصغار، وأهمية وجود إطار أخلاقي مميز للممارسة الاقتصادية، وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من التحولات التربوية في القرن التاسع عشر، ويستلزم هذا تقسيماً حداثياً للعام والخاص إلي مجالات منفصلة ذات صلة بمفاهيم جديدة خاصة بالمجال المنزلي علي نحو متمايز عن السياسة والاقتصاد والادارة. لقد أصبحت النساء الآن أو أمهات المستقبل محوراً أساسياً من محاور بناء المنزل، ويتحرك هذا البناء في فضاء عقلاني رشيد يتميز بالنظام والنظافة، ويمكن أن نطلق علي هذه العملية أسم «تدبير المنزل»، وفي نفس الوقت لا نستطيع إغفال إدخال التنشئة الطفلية الملائمة في إطار أكبر يستوعب التعليم الحديث والتربية المدرسية.

وتعد تربية الأطفال الآن مسئولية عامة ضرورية لتكوين مواطنين يتسمون بالاستقامة الأخلاقية والانتاجية والكفاءة، وتستلزم متطلبات هذا العالم تشكيل وتكوين أنماط جديدة من الأطفال متأقلمين مع العمل الفيزيقي والعقلي والأخلاقي، ومتشربين بأخلاقيات الصناعة والاقتصاد. وجدير بالاعتبار كون المنزل قاعدة للمستقبل القومي من خلال إعداد الأطفال لاكتساب مؤهلات المواطنة تمهيداً لخلق أمة في طريق الحداثة.

جهل الأمهات:

فيما يلي سأسعي إلي الجمع بين نمطين من المناقشات المتعلقة بتربية الأطفال من أجل توضيح درجة الاتفاق بين فريق الإسلاميين وفريق الحداثيين في تصوراتهم عن طبيعة الأمومة وتنشئة الأطفال، وتقدّم الأمة وتخلّف المصريين. وبغض النظر عن مدي حقيقة هذه الاختلافات وجوهريتها، فإنني أود إلقاء الضوء- بصفة خاصة- علي درجة التقاء المنظورين في رؤية النساء علي أنهن يمثلن نطاقاً للتخلف وأنه يجب النهوض بهن. ومع ذلك، فنمطا المناقشة قد اختلفا علي نحو جوهري في الأساليب التى يمكن أن يتم النهوض من خلالها، وفى الدافع وراء إصلاح الأسرة فى المقام الأول [٨٠]

وسأتقدم أولاً لمناقشة سلسلة من المحاضرات التى قدمتّها " لبيبة هاشم" فى الجامعة المصرية عام ١٩١١، ثم أنتقل إلى مناقشة كتابات «ملك حفني ناصف»، ولعلي أقوم بذلك ليس بهدف طمس الاختلافات المهمة بين الكتاب، فمثلاً «ملك ناصف» تسعي إلي أن تستوعب هذه الإصلاحات داخل إطار التراث الإسلامي المتجدّد ذاتياً، بينما الآخرون لا يفعلون ذلك، وهي نقطة سأعود إليها في موقع لاحق، ولكنني أهدف إلي توضيح كيفية حدوث تحوّل أساسي حدث في نهاية القرن وأثّر علي قطاع كبير من المفكرين. إن «لبيبة هاشم» محررة سورية وكاتبة هاجرت إلي مصر في نهاية القرن، وهي عضو بارز من الأعضاء الممثلين للصحافة النسائية، ومحرّرة جريدة «فتاة الشرق» من عام ١٩٠٦ حتي عام ١٩٣٩، كما أن عضويتها في اتحاد التربية النسائي جعلها نشطة في كل من مجالي التعليم وإصلاح المرأة[٨١]، وبدأت «لبيبة هاشم» محاضراتها في تنشئة الأطفال، والتي نشرت فيما بعد باسم «كتاب في التربية»، من خلال تأكيد أهمية التنشئة الملائمة للطفل من أجل النهوض بالبلاد، لأنه المبدأ الذي في ضوئه يمكننا إعداد مواطنين نافعين ومنتجين في المجتمع. ومع هذا، فهي توجّه اللوم للأمهات المعاصرات اللائي لم يفعلن إلا القليل لتيسير هذه العملية، بالرغم من صدق النوايا والسمات التي يمتلكنها، وهي تشير في هذا الصدد إلي ما نصه: «إن النوايا الحسنة وسمات الشخصية ليست كافية لتعليم كيفية العناية بصحة الأطفال وإيقاظ عقولهم، فالتربية مجال واسع من المعلومات، وليس كافياً أن يكون المربون أصحاب شخصيات متوازنة عقلياً وأخلاقياً، ولكنهم يجب أن يكتسبوا المعلومات الملائمة لتربية الأطفال حتي يمكن لهم أن يكتسبوا حق رعاية هؤلاء الأطفال الذين سيصبحون رجال ونساء المستقبل»[٨٢].

ولسوء الحظ، وتبعاً لما ذكرته «لبيبة هاشم» فإن صعوبة تعلّم علم التربية قاد العديد من الرجال والنساء إلي ترك مهمة تربية الأطفال إلي المسئولين الحكوميين أو المدرسين، بينما اختلفت استجابة الأوروبيين والأمريكيين في ذلك العصر والذين تعاملوا مع تربية الأطفال علي أنها أكبر من كونها مجرد علم، ومن ثم فقد ارتقت أممهم وتقدّم أفرادهم علي نحو مدهش، في حين استمر جهلنا بقواعد التربية، ولم نعلّم الآباء كيفية تربية أطفالهم. وقد أثنت «لبيبة هاشم» كثيراً علي المحاولات الحديثة في مصر لإصلاح المدارس، ولكن هذه المحاولات لن تحل الآباء وخاصة الأمهات، من مسئوليات تربية الطفل. وتؤكد «لبيبة هاشم» مضمون الفكرة المعاصرة التي مؤداها أن الأعمار المبكرة من الطفولة هي الأكثر أهمية في تطوير العقل، حيث تقول: «إن الأم هي الأكثر أهمية لتحقيق الارتقاء الملائم للطفل، والتربية في متناول يديها، وليس هناك شك في أن الأعمار الأولي هي التي يتشكل فيها عقل الطفل، وفيها يكون أكثر حساسية لتكوين

العادات ولاستقبال المؤثرات الجديدة، ولذلك سيحيق بالمرأة وطفلها ظلم كبير إذا كانت جاهلة بقواعد التربية ما دامت ستربي طفلها تبعاً لما في ذهنها من مبادئ فاسدة ومعتقدات خاطئة، لأنه من المستحيل زحزحة هذه المبادئ والمعتقدات من ذهن الطفل في المستقبل»(٨٤).

وفي مجاز بلاغي شبيه بما هو مطروح في تراث التربية، وسبق لنا تأمله في نصوص «قاسم أمين»، تطلب «لبيبة هاشم» تخيل طفل تغرق أمه فى غياهب الجهل وتشارك في كل أشكال الممارسات الخرافية، وتدفع طفلها لكي يرتدي تمائم وتعاويذ وتتركه متّسخاً لكي تأمن «شر عين الحسود»، إن هذا الطفل لن يتأثر بالتعليم المدرسي، وحتي إذا كان الشخص منحدراً من أسرة ثرية فإنه لن يكون في موضع أفضل من الأميين الجهلاء أو المتشردين ذوي المستوي الوضيع(٨٥).

وتظل المشكلة الأساسية لمصر، طبقاً لما تقوله «لبيبة هاشم»، هي جهل الأمهات بمبادئ الصحة، وهي تستشهد بنتائج دراسات عن معدل وفيات الأطفال (وتعدّ مصر الأعلي في هذه المعدّلات)، وتوضح لنا احتمال وجود علاقة مرتفعة بين هذا المعدّل وتخلّف الأمة(٨٦). ومن الأهمية بمكان الإشارة إلي أن الأمهات، سواء كنّ متعلمات أو جاهلات، فهن في واقع الأمر جاهلات بعملية تربية الطفل ولا يعلمن شيئا عن قواعد الصحة وآداب السلوك، وهي تذكر في هذا الصدد أن هذا ما دفعها إلي دخول عالم التربية كموضوع البحث، من أجل أن نجد سبلاً لتحسين التربية من خلال تعليم البنات في المدارس قواعد الصحة والآداب ومن أجل يوم يصبحن فيه أمهات، وسعياً إلي إدراكهن لأدوارهن كأمهات، وبهذه الطريقة يمكن لمجتمعنا التقدّم وإصلاح نفسه من خلال تعميم أصول التربية السليمة(٨٧).

وتعرّف «لبيبة هاشم» التربية علي أنها العلم الذي يستلزم غرس الفضائل الجيدة في الطفل واستبعاد البذور الضارة...» إنها عملية ثنائية الحد: حدّها الأول التربية الفيريقية (البدنية)، وحدّها الثاني يتصل بالتدريب المزاجي أو الروحي (التدريب علي ممارسة العقيدة). وجدير بالذكر أن هذا المنظور يخالف النمط الشائع الذي تتم فيه تربية أطفال الفلاحين وأبناء الصفوة في ضوء مبدأ واحد فقط(٨٨)، ويحتاج تأكيد «لبيبة هاشم» إستيعاب لطبيعة أحادية أو مركزية للتربية فيما يتعلق بكل الطبقات، وأن هناك متضمنات متكافئة تخص الطبقات العليا والفلاحين معاً، وهي تتعلق بالممارسات التربوية الجاهلة؛ يحتاج ذلك التأكيد إلي تأمل، لأنها تلقي الضوء فيه علي درجة التزام الايديولوجية الأمومية بمقتضيات التحول البرجوازى.

وننتقل الآن إلي «ملك حفني ناصف» المعروفة باسم «باحثة البادية»، فقد اهتمت في محاضراتها ومقالاتها بإصلاح التربية والتعليم، وهي مدرّبة علي عملية التدريس، وكانت نشطة كمدرسة وكاتبة ومحاضرة، وكتبت العديد من المقالات في «الجريد ة»، وهي الجريدة الرسمية لحزب الأمة في العقد الأول والثاني من القرن العشرين(٨٩). وقبل أن نستكمل حديثنا عن «ملك حفني ناصف»، نشير إلي أن «ستريدنت» Strident في نقدها لممارسات التنشئة في البيت ومدارس البنات دافعت عن الطبيعة المزدوجة للإصلاح في المنزل وفي التعليم الأنثوي، أما بالنسبة «لملك حفني ناصف»، فالبنات اللائي لم تتح لهن فرص التعليم المدرسي كن محرومات منه علي نحو غير عادل، وفي نفس الوقت لا يمكن إدعاء أن المدارس هي المسئولة وحدها عن تردي وضعية المرأة، لأن إرسال البنات إلي المدرسة ليس كافياً لإنجاز عملية التربية. وفي الحقيقة أن «ملك حفني ناصف» خشيت من أن كثيراً من الفوائد مثل النظامية التي يمكن أن نحصل عليها من تعليم البنات، ويمكن أن تطبق بنجاح في المنازل قد تفسد بسبب البيئة المنزلية المحدودة، ويرجع هذا بالضرورة إلي أخطاء الأمهات الجاهلات. وتروي «ملك حفني ناصف» قصة قيلت لها من احدي مديرات المدارس عن قذارة وبذاءة تلميذاتها، واستخدمت ذلك المثال النموذجي لتكشف عن الفرق الشاسع بين الأم الانجليزية ونظيرتها المصرية في معرفة كل منهما بمبادئ التربية(٩٠).

وفي محاضرة لها ناقشت «ملك حفني ناصف» أهمية تعليم المرأة وعملها خارج المنزل، واشارت بوضوح إلي التأثيرات الضارة لجهل المرأة.. «فنحن نعلم أن أوجه النقص في تربيتنا الأولية وفي أقراننا الصغار راجع دون شك إلي جهل أمهاتنا.. وللمنزل تأثيره المستقل الخاص، بغض النظر عن المجهود المبذول من المدرسة لتعليم العقول وتهذيب الأخلاق»(٩١). لقد رأت «ملك حفني ناصف» التربية والتعليم مترابطين إلي حد يصعب فصله، وأنحت باللائمة علي هؤلاء الذين يبغون فصلهما، فليست المعلومات هي التي تدمّر أخلاقيات البنات ولكن أخطاء التربية غير الكافية، أو التربية الناقصة، ولا شك أن البيت هو الصرح الذي ينبغي أن تؤسس عليه التربية، وإذا كانت البيوت غير ملائمة لتحسين تربية أولادنا، فإن علينا أن نعمل لتحقيق هذا الإصلاح، وقد ناقشت كذلك أنه من الخطأ لوم المدارس لأنها لا تملك التأثير علي التربية، فالعيب الأساسي هنا يكون في الأسرة («العيب في الأسرة»)(٩٢).

ويتبادر إلي الأذهان الآن سؤال أساسي هو: كيف تري «ملك حفني ناصف» الهدف من تربية البنات بصفة عامة، والمصريات بصفة خاصة؟ والإجابة هي أن التربية الملائمة عليها أن تهدف إلي جعل النساء عضوات نافعات صائنات لأجسادهن، ولابد من إعدادهن لممارسة أدوارهن كزوجات وأمهات. ومن الواضح أن الشكل النسائى

الذى تبنتّه مقترن بالجوانب العملية لما يمكن أن ندركه على أنه فروق فى النوع، سواء فى الطبيعة أو المهام أو المستقبل ، فعلى سبيل المثال تحتاج الفتيات إلى تعلّم المشاعر وأن يرثين للفقراء والأقل ثروة، وهن فى حاجة إلى التدريب الفيزيقى والبدنى حتى لا يتعرّضن للأمراض التى تؤثر على الفتيات المتعلمات كنقص الخصوبة أو ضعف النظر وما إلى ذلك، وفى هذا الصدد اكتشفت " ملك حفنى ناصف" أن الصحة المعتلّة بين الفتيات المتعلمات تعد مشكلة ، وذلك لأنها تهدّد كفاءتهن وصحتهن الانجابية، وبالتالى تؤثر على صحة الأجيال القادمة، وسيكون أى نقص فى معدل المواليد بين المتعلمات ضاراً، لأن ذلك سيبطل أى فائدة مستقبلية متوقعة يمكن أن نمنحها الأمهات اللاتى تعلّمن قواعد الصحة، واللواتى سيكون أبناؤهن بالضرورة –فى وضع أفضل من حيث العناية بصحتهم وسلوكياتهم، كما تحتاج الفتيات إلى تعلّم مهارات إدارة المنزل، وترى "ملك حفنى ناصف" ضرورة وجود ترتيب عملى على ذلك كجزء من مقررهن الدراس(٩٣).

لقد كانت " ملك حفنى ناصف " تلتمس وتبحث عن النصيحة التي يمكن أن تقدمها إلى النساء لتحسين أنفسهن والنهوض بذواتهن، وقد أوصت بهذه التجديدات على أن تكون ضمن التعليم الإلزامى لكل فئات الفتيات، وأسهمت فى فتح المدارس للبنات على المستويين الابتدائى والثانوى، وشجعّت تعليم التربية الدينية فى تلك المدارس، وأدخلت مشرفات مصريات فى المدارس (على الأقل مشرفة واحدة فى كل مدرسة) وكانت وظيفتها مراقبة أخلاقيات الفتيات ، وبصفة خاصة اتباعهن المبادئ الدينية الأساسية(٩٤). وعلى نحو مختلف عن " لبيبة هاشم"، كان اهتمام " ملك حفنى ناصف" منصباً بشكل رئيسى على غرس الأخلاق الملائمة والفضائل الدينية فى مدارس البنات، ولهذا شملت اقتراحاتها النوعية موضوعات للتعليم والإشارد : تعليم البنات أصول الدين، القرآن والسنة، وتدريس إدارة المنزل على المستويين العملى والعقلى، وتعليم القواعد الصحية ،كما قدّمت أيضاً مجموعة من الإصلاحات الإضافية ومنها التوسع فى مدارس التمريض، وإنشاء مستوصفات ومستشفيات فى كل حى سكنى، مع تقديم محاضرات طبية للمرضى، وتعليم الأمهات أموراً تخصّهن وتخص صحة أطفالهن وتعليمهن النظافة، خاصة فى ظل جهل الأمهات بقواعد الصحة، وتعليم النساء المصريات أيضاً فنوناً عملية كالخياطة والتطريز ومبادئ تربية الطفل التى تشكل أساسا جذريا لإصلاحات " ملك حفنى ناصف" ، وهى إصلاحات سوف تحرر الأمهات من الاعتماد على الأجنبيات عن الأسرة (٩٥).

وفى محاضرة قارنت فيها المرأة الغربية بالشرقية، أفاضت " ملك حفنى ناصف" فى مناقشتها للنقطة الأخيرة بشكل صريح، عابرة ومتأملة لكل المراحل النسائية منذ

لحظة ولادة الفتاة مروراً بمرحلة المراهقة والزواج (وتشمل المناقشة هنا اقتصاديات المنزل والإدارة والأخلاقيات والعادات) وأخيراً دور الأمومة. وقد اكتشفت " ملك حفنى ناصف " عند مقارنتها المرأة المصرية بنظيرتها الغربية أن الأولى ينقصها ، على نحو موجع، القدرة على الاعتناء بأطفالها، فبينما تقوم النساء الغربيات بتمريض وتنظيف أطفالهن ، تنفر أمهات الطبقة العليا فى مصر من الرضاعة الطبيعية باعتبارها مصدراً للخجل، ويؤجرن حاضنات وخادمات لرعاية أطفالهن ، كما لاحظت أن الأمهات المصريات مهملات ومتهاونات فى شئون أطفالهن الصحية وتشير فى هذا الصدد إلى وجود فروق واضحة بين الطفل المصرى " صاحب الوجه الشاحب واللسان الفظ، وبين الطفل الغربى صحيح الجسم والتربية (مهذّب التربية)، فليس هناك ماهو أمتع من رؤية هذا الطفل فى الصباح والمساء يحّيى أبويه أو يعتذر عن فعل أو يشكر أحدهما ويتعلم الأطفال الغربيون إسعاد آبائهم ولا يضُربون أبدا؛ ومع ذلك فالمصريون يتبعون طريقتين ضارتين للتربية: إما نظام صارم ومشوش، أوتدليل قد يدفع إلى الانحراف، علاوة على ذلك، قارنت " ملك حفنى ناصف" بين الأطفال الغربيين والشرقيين من حيث تعرضهما للمواقع الطبيعية وللمعدات الخاصة المستخدمة لتسهيل ارتقائهم وتنظيم لعبهم، ويمكن أن نقول ببساطة أن النساء الغربيات مرون بمراحل متطورة تجاوزن فيها ما يحدث فى واقعنا من حيث المعلومات والحياة العملية، رغم عدم كوننا أقل ذكاء(٩٦).

وفى مراجعة للنسائيات، هناك مجموعة من المقالات نشرتها " ملك حفنى ناصف" فى " الجريدة " وانتهز " رشيد رضا" الفرصة لتأكيد أهمية الإصلاح التعليمى فى مصر، خاصة فى ضوء الظروف الاجتماعية المتغيرة، ولكنه كان حريصاً على الإشارة إلى تزايد محاولات تغريب التعليم وانتقادها، ويمدح " رشيد رضا " كتابات " ملك حفنى ناصف" فى ظل أخذه فى الاعتبار أعمال الكتّاب الذكور عن إشكالية وضع المرأة حيث أنها تبدو متحررة من عيبين أساسيين هما: التنظير المبالغ فيه، والتقليد الأعمى للأجانب؛ وتكمن قوة منحى" ملك حفنى ناصف" فى أنه يستمد جذوره من الدين والخبره العملية، وأنه يهتم بمصلحة المرأة المصرية(٩٧).

ومن المهم التنوية بأن حراك " ملك حفنى ناصف" داخل سياق النساء والأمهات الغربيات فى إطار نقدها لممارسات تنشئة الطفل المصرى ، اتخذ مكاناً داخل سلسلة مركبة من الفروض عن تخلّف مصر الذى اقترن بتعليم وتقدّم النساء ، وهذا لايعنى أبداً " ملك حفنى ناصف" أيدّت بالجملة الإصلاحات ذات الطابع الغربى، كما لا يمكننا القول حتى بأن انطلاقتها الإصلاحية تجذّرت كلية فى بنية مقارنة بدرجة أكبر من اعتمادها على مدخل تراثى إسلامى للإصلاح، ولكن الأفضل هو أن نبنى منطلقاتنا هنا على ما ألقت الضوء عليه " بارثا شاترجى" وأوضحته على أنه انعكاس للارتباط المزودج

والذى يسمح بأن يجد الخطاب القومى المضاد للاستعمار منفذاً له، ولكى ينّمى ذلك الخطاب توجّهاً قومياً نحو بناء الذات، عليه أن يكّذب ادعاء المستعمرين بأن الأفراد المتخلّفين فى المستعمرات، غير قادرين ثقافياً على حكم أنفسهم فى ظل ظروف العالم الحديث، فالقومية هنا تنكر ما يدعيّة الغربيون من ضعف الواقعين تحت نير الاستعمار وتخلّفهم، وهى تؤكد أيضاً أن الأمة المتخلفة يمكنها تحديث نفسها دون أن يتعارض وذلك مع قدرها على صيانة هويّتها الثقافية، ولذلك فهى تخلق خطاباً يتحدى الادعاءات الاستعمارية المبررة للسيادة السياسية، وفى نفس الوقت يقبل هذا الطرح المقولات للحداثة (أى الإطار النظرى للفكر العقلانى فى فترة مابعد التنوير) والتى تعتمد عليها السيادة الاستعمارية (٩٨) .

أسباب تخلفنا:

هل يمكن أن تدعم المناقشة السابقة تصوراً مؤداه أن الخطابات القومية عن الأمومة مستمدة فى جذورها من الخطابات الأوروبية عن هذا الموضوع؟ لعلنا نجد رؤية مختلفة ناقشها " ديبش شاكر بارتى" ، حيث أن خلق عالم منزلى متميز ومنظم داخل البنية البرجوازية فى ملمحيها العام والخاص قد واجه مقاومة شديدة فى النبغال، ويفّصل " شاكر بارتى" ذلك فى ظل إشاراته للتشكيلات المختلفة للذات والمجتمع ، وهو يرى أن نمط تكوين الحياة المنزلية البرجوازية فى مستعمرة النبغال واجه استراتيجيتين للاستبعاد أو الإزاحة: رفض الزواج الرفاقى (أى إنكار البعد الخاص للبرجوازية)، وإنكار التغيرات التاريخية المدينية فى ضوء التسليم بوحدة وتجانس واستقرار الذاكرة الجمعية (أى بمعنى آخر إنكار الزمن التاريخى)؛ وترتبط هاتان الاستراتيجتيان برفض صريح للخطابات الغربية الموجّهة نحو الحرية وإعادة تشكيلها، ويبدو أن " شاكر بارتى" كان حريصاً فى هذا الصدد على استبعاد تفسير هذا الأمر على أنه مثال آخر على عجز الهند أو فشلها فى اللحاق بركب المدنية، ولكنه يمكن أن يفهم على أنه مجسّد للتناقض وأصدائه(٩٩).

نفس الأمر يمكن أن نجده متمثلاً حقاً، وإلى حد كبير، فى السياق المصرى، فصياغة بنية التحديث كانت مرادفة ومواكبة لبنية تصورية تنكر البعد المدنى فى فلسفة التربية، وينطبق هذا حتى على المصلحين المحدثين المنفتحين على الثقافة الغربية مثل " قاسم أمين "، والنساء اللاتى ظهرن فى نهاية القرن مثل " هدى شعراوى" و" ملك حنفى ناصف" واعتبر هؤلاء المصلحون مشروعاتهم التطورية رمزاً للدفاع عن الإسلام مع نقد التقاليد (١٠٠)، فتلك المشروعات ليست إلا تجسيداً للإسلام الحقيقى، فالإسلام غير الممتزج بالزوائد التقليدية، -مثل الممارسات الخرافية (أى الإسلام المشوه) متناغم كلية

مع الحداثة ، لذلك فهم منغمسون فى ديالوجات مركبة مع ممثلى الفريق الاستعمارى الذين ينظرون إلى الإسلام على أنه المصدر الكلاسيكى لتخلف الأمة وتبعية النساء وقمعهن.إن هذا الطرح التفصيلى للحداثة القومية المضادة للبنية الاستعمارية والمتحاورة مع الرؤية الخاصة بها، ينتمى إلى مجال يتسّم بأنه مرن ومتجدّد ذاتياً كما أشارت" "شاترجى "، ولعل موضوع تربية الطفل، بما له من طابع تنويرى، فرض نفسه على الساحة، ويمكن القول فعلياً أن معظم المصلحين التربويين استخدموا مصطلح الغرب كشكل مضاد لتخلفنا ، وقد اقترن التمثل الداخلى لمرادفات التخلّف تضمين – على الأقل ظاهرياً– لمفهوم أحادى التوجه ومتطور ومدنى للزمن التاريخى. والسؤال الملّح هو: كيف سعى هؤلاء المصلحون إلى تفسير التخلف المصرى داخل هذا الإطار الموجة؟ من اللافت للانتباه أن الانتلجنسيا المستعمرة وظفّت إمكانية تعليم المتخلفين كمدخل فى مناظراتهم التقدمية بدلاً من ترسيخ فكرة العجز الفطرى، وفى ضوء ذلك شكلّت التربية والتعليم النقطة العقدية – أو المحورية– التى تأطّرت حولها سلسلة من إشكاليات الإصلاح؛ ويعد الافتقار إلى التربية ومفهوم التعليم فى سياق تربوى، وغياب الأسس العلمية للتربية، العائقين البارزين لتقدم الأمة.

ومما لاشك فيه أن جهل الأمهات بمبادئ التربية الحديثة ووجود معارضات صريحة ضد استخدام الأصول العلمية التربوية كما وضعها الأوروبيون، قد ساهما فى تفسير تخلّفنا ، وفى تحديد قسمات مرحلة ما بعد الاستعمار. وغنى عن البيان مشاركة أطراف عديدة فى هذا الحوار الشائك، ومنهم أهل البلاد دور التوجهات الإصلاحية، والمؤسسات النسوية والخيرية ، والخرية، والموجهون التربويون الاستعماريون.

ولعل " قاسم أمين" واحد من هؤلاء الذين رأوا أهمية دور الأمهات فى التربية، وكان ناقدا لما إدركه على أنه إهمال مجتمعى لدور المرأة فى تربية الطفل ، وتوّجه هذا المجتمع " ذى التوجه الحيوانى" نحو إنجاب الأطفال. وجدير بالذكر أن تخلّف مصر راجع إلى حد كبير لضعف الانتباه الموجّه إلى التربية، وهو يذكر فى هذا الصدد ما نصه :" أنه قد حان الوقت لكى تؤسس تربيتنا على مبادئ علمية صحيحة وسليمة ، وأن تربيتنا لابد وأن تكون موجّهة لإعداد رجال متفوقين يتميزون بالمعلومات الصائبة والحكم السليم، هؤلاء الرجال– رجال المستقبل – يجب أن يكونوا قادرين على المزج بين التربية والمظهر الجيد والمعرفة والعمل .. هذه التربية المطلوبة من شأنها أن تنقذنا من النواقص التى ينعتنا بها الأجانب كل يوم وبكل لسان، ولاشك أن كل هذه النواقص محصلّة لظاهرة واحدة متمثلة فى ضعف التطوير الواضح فى أساليب التربية، ولعل كل المصريين المشاركين فى التنظير فى مجالات عدة يؤمنون بأن التربية الملائمة هى التطبيب الوحيد لهذا المرض. هذه الوجهة من النظر منتشرة، ويمكن أن نجدها فى

الكتب والجرائد والمجلات وفى المناقشات المثارة فى التجمعات الاجتماعية والفكرية، ولا ينقصنا الدقة إذا أشرنا بأن هذه الوجهة من النظر تشكّل رأياً عاماً ، مولّداً لشعور مشترك بأن مستقبل البلاد يعتمد على أساليب التربية (١٠١).

ويؤكد مقال آخر بعنوان " الأمة صناعة أمهاتنا ومن ثم علينا أن نعلّم بناتنا" نفس المعانى، وقد نشر ذلك المقال فى مجلة " الهلال" بعد ظهور كتاب " قاسم أمين" بفترة قصيرة، ويشير إلى مانصه:" إن هؤلاء الذين درسوا أسباب تخلّف بلدنا وجدوا أن الجهل هو السبب الرئيسى، كما شجعّوا نشر المعرفة وقصروا اهتمامهم على الفتيان، بينما ينبغى أن تكون المرأة محل الرعاية الأولى لإن النساء مؤسسّا ت لهذا المجتمع، ولا يمكن أن تكّل جهود أى مجتمع بالنجاح إذا ظلت فيه الأمهات جاهلات لا يعلمن إلا غرفهن ومنازلهم وعائلاتهن .. كيف يمكن والحال هكذا أن نثق فى تنشئة هؤلاء النسوة لأطفالنا رجال المستقبل؟ إن الأطفال يشبّون عن الطوق تبعاً لأمانى وتوجهات أمهاتهن، وإذا لم نرفع مستوى الأمهات فلن يرتفع مستوى الأبناء، ولن يفلح ذلك إذا لم نمد الأمهات بالمعرفة الملائمة." (١٠٢).

أمامنا الآن مربّى آخر هو " صالح أفندى حمدى حماد" الذى ذكر فى فترة مبكرة كثيراً من الأفكار التى ألمح إليها" قاسم أمين"، حيث يشير إلى أن البيت الفاسد يعّد مركزاً للجهل وسبباً فى افتقار الحضارة المصرية إلى النضج، وفى مقالة عام ١٩٠٧ عن التربية الملائمة للطفل، يؤكد مانصه:" .. إذا نظرنا عن كثب وبمنظور نقدى إلى أحوال أمتنا وتنظيم شؤوننا وأحوالنا من أجل تحديد درجة تطبيق هذه المبادىء الأساسية، ومن ثم تحديد مستوى تحضرّنا، وسنجد أننا لم نصل بعد إلى مستوى مقبول من النضج والتقدّم فيما يتصل بتطبيق مبادىء التربية، فالتربية فى البيت والأسرة فى حال يرثى لها. وعما يؤسف له أنه فى هذا الجزء من العالم لا يهتم الآباء والإمهات اهتماماً حقيقياً بصحة الأولاد وبتربيتهم الملائمة، فالاثنان غارقان فى الجهل، ولا يهتمان بتغذية ونظافة وصحة ومعنويات أطفالهما .. لقد منعنا عن الأطفال استحقاقهم لتربية ملائمة، ومن ثم فقد حرمنا أنفسنا ومجتمعنا من الحق فى أن يصبح فلذات أكبادنا رجال المستقبل وأمهاته.." (١٠٣)

وبالرغم من الاتفاق الظاهر فى هذه المقاطع المستدة من بعض المقالات، تظل هناك فروق هامة بين التوجهات الإصلاحية ذات الطابع الغربى التى يتبنّاها " قاسم أمين" ، والتصّورات التى قدّمها كاتبو جريدة " المنار" والتى سيتم مناقشتها فى موضع لاحق. وتنطوى أطروحات الإسلاميين على تمييز واضح بين التحديث والتبعية للغرب، وتبرز مداخلات هؤلاء المنتمين إلى بنية إسلامية محافظة وتقليدية لتقدّم منظوراً دينياً –

أخلاقياً يهدف إلى غرس الفضائل وإعداد الأجسام، فهما ضلعان أساسيان من ضلوع التربية. علاوة على ذلك، فهذا الإطار التأسيسى (الذى يمكن أن يكون متطرفاً فى صياغته) والذى يتجسّد فيه إخضاع جسم الطفل لنظام صارم، وعقلنة الشئون المنزلية، شائع فى هذا الكيان الشمولى الموجّه نحو ما هو صحيح أخلاقياً.

أخيراً وليس آخراً، يتعامل الإسلاميون مع مفهوم غير علمانى للعصر ، حيث ينظر للإصلاح على أنه محصلّة التجديد فى مواجهة انحراف العالم الإسلامى عن المسار الحقيقى للإسلام.

أنتقل الآن إلى مناقشة جريدة " المنار" وآرائها عن إصلاح التربية، كما سنعرض للانتقادات التي وجّهت إلى هذه الجريدة الواضحة التبعية للثقافة الغربية، وذلك فى العقد الأول من القرن العشرين.

جريدة " المنار" والانتقادات الموجهة إلى الحضارة الغربية (١٠٤)

عقد مؤتمر فى عام ١٩١١ لإعداد وتطوير أجندة إصلاحية تربوية، ومن اللافت للانتباه صياغة مواضع الاهتمام فى هذا الإطار بلغة موجهة نحو التغيير العملى، وتضمنّت الخطط الإصلاحية العناية بالتعليم الدينى فى المدارس وضرورة إدخال التعليم الابتدائى، وتضمين عدد من المقررات العملية (مثل تلك الخاصة بالزراعة والهندسة الميكانيكية وما شابه ذلك)، كما نشرت كتب أوملخصات وافية عن الأخلاقيات (يمكن تبسيطها حتى يتسنّى فهمها)، وإعداد فصول مسائية لمحو الأمية، والاعتناء بالتعليم فى الريف وقد افترضت " باحثة البادية" التى حضرت المؤتمر إصلاحات مشابهة لما ذكر سابقاً، وتشمل هذه الإصلاحات التوسع فى إنشاء مدارس التمريض، وتعليم الفتيات الطب، وإنشاء مدارس للبنات وتعليمهن، بالإضافة إلى المبادىء الأساسية لفن الحياكة والتطوير، وكيفية إدارة المنازل وتربية الأطفال (١٠٥)

ولا ريب أن هذه الأجندة (جدول العمل) المبرمجة قد ألقت الضوء على مجموعة من الخصائص المميزة للدفعة الإصلاحية لجريدة " المنار"، وأود هنا التركيز على التذمر من الممارسات التعليمية وتلك الخاصة بالتنشئة، ولعل الدافع الأساسى هنا هو وضع مصر فى مسار متواصل للتقدّم أى (عائد تصورى عن التخلّف المصرى فى مقابل تحديث أوروبى واضح للعيان) فى ضوء رؤية إسلامية لأسباب تخلّف الأمم والمجتمعات، ويرى " ألبير حورانى" أن المفكرين الإسلاميين مثل" جمال الدين الأفغانى" و" محمد عبده" و" رشيد رضا" يبدأون من سؤال محورى، هو : لماذا تتخلّف البلاد الإسلامية فى كل مظاهر التحضّر؟، ويصوغون إصلاحاتهم الدينية والمدينة تبعاً لدفعة تحديثية وغربية؛ ومع ذلك فنحن نرى أن النظر إلى هؤلاء المفكرين يمكن أن يتم من

زواية مختلفة، إذ يمكن أن ننظر إلى هؤلاء السلفيين على أنهم من تقليد إسلامى متجدّد عبر الزمن مع محاولة إضافة قدر من التحديث له، وقد عرّف " طلعت أسد" هذا التقليد بأنه " تقليد إسلامى يلتزم فيه الخطاب الإسلامى بمفاهيم الماضى والمستقبل الإسلاميين مع الرجوع إلى مناقشة الممارسات الإسلامية فى الحاضر، واستلهام ما هو صالح لها من الماضى دون إغفال التحولات التى يمكن أن تحدث للمجتمع الإسلامى فى المستقبل فى ضوء تأثره بمعطيات الواقع الخارجى"(١٠٦). بمعنى آخر، ينطوى هذا المنظور على بناء معرفى عن الايجابيات المرتبطة والمدعمة لهذا التقليد والممتدة تاريخياً (عبر الزمن) وجغرافياً (عبر المكان) ، كما يتضمّن أشكال الحوارات والاستدلالات المتّسقة داخلياً مع هذا النموذج، بالإضافة إلى ممارسات مجسّدة لمتضمنات المنظور.(١٠٧).

ويبدو حيوياً لمفهوم الإصلاح الإسلامى اقترانه بمناخ من الوعى التاريخى يتضمن مفاهيم الانحطاط والإصلاح والتجديد، أو إحياء العلوم السياسية والدينية والأخلاقية، ويقدم " جون فول"John Voll رؤية شاملة للتواصل التاريخى لمصطلحى الإصلاح والتجديد فى التاريخ الإسلامى(١٠٨)، ولا شك أن لب هذه المفاهيم يكمن فى العودة إلى أصول الدين ونصوص القرآن والسنة، حيث يشير مفهوم الإصلاح إلى التعديل ولكنه يجسّد تصوّراً عما هو صحيح أخلاقياً على المستوى السلوكى، ويهدف إلى تنمية قدرة الأمة على الابتعاد عن الباطل وزيادة استقامتها.

ويشير مفهوم التجديد أو الإحياء إلى إظهار روح الإسلام الحقيقى ، كما يجسّد بعداً أخلاقياً واضحاً ، ولاتعتمد هذه الأشكال الإصلاحية فى ضوء ماسبق- على مفهوم أحادى متطور فى مسار صاعد عبر الزمن مادام الإطار المرجعى هنا هو النموذج الأمثل فى زمن الوحى. وفى نفس الوقت، فإن ثنائية التجديد - الإصلاح ظلّت ثابتة، كما إن الطبيعة الخاصة للإصلاحات لم تعكس الخصوصية التاريخية للمكان والزمان (١٠٩) .

جدير بالتنويه أن مصلحى القرن التاسع عشر اعتمدوا على العديد من الأفكار الخاصة بحركات التجديد فى القرن الثامن عشر(١١٠)، والتى انتقدت الممارسات التقليدية وطالبت بإعادة تشكيل البنية العقلية الإسلامية لمواجهة ما أطلق عليه التدهور الأخلاقى، وتمثلت الخطوات العملية لمفكرى القرن الثامن عشر والتاسع فى العودة إلى القرآن والسنة، وسلوكيات الأجيال الأولى كأساس للقانون الإسلامى، وإحياء علوم الحديث، ورفض التقاليد: أى رفض التقليد الأعمى للعادات والتقاليد، وبصفة خاصة المدارس الشرعية المتزمتة تجاه الفكر، ونقد أشكال محددة من الممارسات الدينية

الشائعة، بالإضافة إلى رفض السلوكيات المصّنفة تحت مسّمى الخرافات، وتأكيد الاجتهاد أو التفسيرات الشرعية المستقلة(١١١).

لذلك يمثل مفهوما " تجديد- إصلاح" تحولا راديكالياً فى نقد البنية الداخلية للنموذج الإسلامى المحافظ، بالرغم من أن سياقات الحراك الاجتماعى والأزمات التى تعرّض لها المسلمون كانت لها خصوصيتها التاريخية، فأزمة مصلحى القرن التاسع عشر كانت الاستعمار، فقد تعرضت الصفوة المسلمة إلى ادعاءات استعمارية خطيرة مؤداها ركود وجمود الإسلام؛ وفى محاولة للتجريد فى هذا المضمار، فإننا نسعى إلى التمييز بين الدعوة إلي إصلاح الدولة الإسلامية في ضوء رؤية لها جذورها المنفتحة على الغرب، وفهم هذه الدعوة على أنها محاولة أصيلة مستمدة من النموذج الإسلامى نفسه لتشكيل حداثة إسلامية داخل سياق ينطوى على ظرف تاريخى خاص ومختلف، ونظام مركّب جديد من علاقات القوة.

وتدفعنا قراءة المقالات المتعددة لجريدة" المنار" عن أسباب نهوض الأمم الأوروبية وتدهور واستعمار الشرق، إلى استخلاص انطباع مميز مؤداه أن المفكرين يسعون إلى إخنعاء دلالة على العلاقات الاجتماعية- السياسية المجسّدة للسيطرة والخضوع التى فى ظلها ينظر إلى الشرق الإسلامى على أنه متخّلف، ولكن تظل أسباب التخلّف غير كامنة فقط فى التراجع الصناعى والتكنولوجى، إنما ترجع أساساً إلى الحياد عن طريق الإسلام الحقيقى، ومن ثم هناك دعوة لإحياء النموذج الإسلامى المتجدّد ذاتياً والذى لا تنقصه المرونة.

وبالرغم من الفاعلية الخاصة بمفهومى التقدم والتراجع، فإن الإسلاميين أعادوا تعريفهما في إطار مصطلحات النموذج الإسلامى، كالتجديد والانحطاط والانحراف ، فارضين بعُداً أخلاقياً عليهما، علاوة على ذلك فالشرق يمكن أن يستعيد مجده الماضى، وأن يتحرر من قيود التخلّف التركى والاستعمار الأوروبى إذا تم إصلاح المنزل وتعديل أسلوب التربية على نحو خاص، ويبدو هذا مرتبطاً بالحوار حول نقد التقاليد أو المحاكاة العمياء للعادات والأعراف المحلية والأوروبية .

والقول بإن هذه الإصلاحات تعد حديثة لا ينبغى أن يكون مثيراً للدهشة، إذا لم يقم المرء بتبسيط الأمور تبسيطاً مخلاً يؤدى إلى الفصل بين التراث التقليدى والحداثة، إذ يتعّين علينا أن ننظر إلى الحداثة الإسلامية كمؤشّر للطبيعة الداخلية لهذا الإصلاح فى ضوء النظر إلى النموذج الإسلامى ومشروع الحداثة، فتأييد " محمد عبده"ومحاوريه للإصلاح الإسلامى فى مجال التعليم، لا يمثل توجّهاً جديداً أو مبتكراً للتحديث الإسلامى الذى يعمل وكأنه قناع للحداثةالأوروبية (١١٢) ، ولكن علينا أن ندركه على

أنه عميق الانتماء إلى نموذج له جذوره التقليدية، ويصاحب ذلك الانتماء رغبة فى حداثة قومية ذات بعد دينى غير علمانى.

بالإضافة إلى ماسبق، يبدو من المهم- للكشف عن أبعاد النموذج الإسلامى- تأمّل الممارسات المجسّدة له (كما يشير " طلعت أسد") ، ونعنى بها الإمكانيات الدينية- الأخلاقية التى تتضمن إرساء اتجاهات جسدية معينة (بما فى ذلك الانفعالات)، والتنشئة المنظمة للعادات والطموحات والرغبات التى تؤدى بالضرورة إلى تشكيل الأداء الصحيح والملائم والفعال ، وهناك مجموعة من القواعد والمبادىء العملية التى تهدف إلى تنمية تشكيلة مميزة من الفضائل التى يفصّل فيها الدين (١١٣) ، وبناء على ذلك فإن مصلحى القرن التاسع عشر كانوا قادرين على الارتكاز على بنية أصيلة من الأفكار والكتابات من داخل النموذج الإسلامى الذى يقدّم نظاماً محدّداً لتعليم الأطفال يشمل تنمية الجسم وتنظيم الذات، وبناء الشخصية الأخلاقية، وغرس الفضائل والسلوك القديم، ويتجسّد كل ذلك بالممارسات العملية.

وفى ضوء ماسبق يمكن القول بأن التركيز الحداثى على الصحة وإعداد الجسد (أو تربيته) غير متعارض مع الخطاب الإسلامى فى نهاية القرن ولكنه كان مكملاً له، ومع هذا فالإطار المستوعب لتربية الجسد وتأهيله، وعقلنة الحياة الأسرية مستمد من رؤية تصورية للالتزام الأخلاقى والممارسات القويمة سعياً إلى تخليص روح الطفل من الخطيئة المحتملة ودعم ذلك المعيار الأخلاقى العام، ولهذا فإن تحقيق الطفل لذاته لاينظر إليه فى ضوء الحرية كقيمة تجسّد الاستقلال والسيادة للتكوين الذاتى الخاص، ولكن يمكن فهمه على أنه إذكاء للشعور الدينى وغرس الفضائل الأخلاقية، وتشكيل الأوراح والأجساد المنضبطة، ولن يتم التحقق على هذا النحو إلا تحت حماية الأنا الجمعية (أى المجتمع) ، ويتمثل هدف هذا الانضباط فى أن يكون الناتج الجديد مختلفا على نحو لا يمكن إغفاله عن ذلك الخاص بالغرب، فبدلاً من تأكيد التحكم الذاتى والحرية، فإن المثال يتمثل فى السلوك الأخلاقى القويم، وتعلّم ذلك السلوك داخل الأمة الإسلامية(١١٤).

وغنى عن البيان أن طرائق تنمية الذات المغروسة فى هؤلاء الأطفال من خلال التنشئة الدينية الملائمة يصعب فصلها عن القيم الشائعة للكينونة الأخلاقية (١١٥)، ولاشك أن تنمية الأجساد والعقول والنفوس تؤخذ فى الاعتبار تبعاً لعلاقتها بالحفاظ على الفضائل الدينية وبما يدعم المصلحة العامة، كما أن غرس الفضائل فى الذات تهدف إلى دفع قوى نهضة الامة. والملاحظ أن السياسات التربوية الأوروبية المدعّمة لبناء الذات على نحو منفصل عن التوجهات الدينية، والتى تتسّم بالارتكاز على العلم

وتحقيق المنفعة فقط، قد تعرّضت للانتقادات فى جريدة " المنار"، فعملية التربية لن تزيد عن كونها لغواً فارغاً فى ظل غياب الدين الذى يمّثل مصدراً أساسياً لتنمية الفضائل وصقل الشخصية. وفى مقال نشر عام ١٩١٢، تحددّت الأشكال الأساسية للتربية على النحو التالى: تربية الأمم والتربية المنزلية وتربية الأمهات، وتربية المرء لنفسه، وتربية الفضائل والتربية الدينية وتربية الإدارة. (١١٦)

وفى هذا الصدد، تثار مجموعة من التساؤلات حول ما إذا كان ممكناً أن نجد صيغة للتربية الدينية والقومية فى المدارس المصرية، أو تحت أى عنوان دينى، علمانى أو أوروبى (١١٧) ويتبع هذه التساؤلات قضية تعليم البنات التى تتسّم بحساسية خاصة. ولعنا نلحظ قسوة جريدة "المنار" فى نقدها لإرسال البنات إلى المدارس الأجنبية التى يديرها الأوروبيون، وذلك فى ظل وعى القائمين على " المنار" بأن ذلك راجع جزئياً لإهمال المصريين تربية المرأة، ويثير كاتبوها عدداً من التحفظات المنصّبة على ما إذا كانت البنات المتعلّمات فى مدارس أجنبية يمكن أن يتعلّمن أحوال وأخلاقيات ومبادئ وأشكال عبادات ديانتهن؛ وتأكيداً لتلك الانتقادات لاينبغى أن تترك هذه المدارس، مسيحية كانت أم غربية- والتى لاتعّد مسلمة أو مصرية-، مستمرة فى سياستها المفضية إلى اضطراب الحياة العائلية أو الزوجية(١١٨).

ماهو الغرض الأساسى إذن من تعليم المرأة؟ إن ذلك الغرض يتمثّل أساساً فى إدارة المنزل والتدبير المنزلى وتربية الأطفال، ويترك ذلك الهدف - فى ذاته- السؤال السابق إثارته معلقاً، ذلك السؤال المتعلّق بما إذا كانت المدارس الأجنبية قادرة على المساهمة فى تنشئة الأسرة تنشئة راسخة، إذا أبعدنا هؤلاء البنات عن أحوال وعادات وأخلاقيات ديانتهن وأمّتهن. ولاشك أن المدارس الحكومية أيضاً كانت تعلّم البنات فى ظل توجّهات غربيات، مما يؤدى فى الحقيقة - من وجهة نظر " المنار" إلى أن تكون كل المدارس فى مصر غير صالحة أو ملاءمة لتربية البنات؛ إن كل ماسبق يقودنا إلى اضطراب اليقين فى قدرة النساء المستقبلية على تربية أولادهن والاعتناء بمنازلهن، والدعوة الملّحة هنا تتمثل فى احداث إصلاح راديكالى للممارسات التعليمية والتدريسية قبل أن تنتشر التأثيرات المفسدة فى كل الطبقات الاجتماعية للأمة(١١٩) .

ويتم التأكيد مراراً وتكراراً على أن التربية والتعليم تعدّ حجر الزاوية فى دعم رخاء الأمة، وعلاقة على تقدّم أو تخلّف كل الأمم، وأصبحت التربية تُدرك على أنها فن تربية الأولاد من طفولتهم حتى الوقت الذى يمكنهم فيه العمل وأن يصبحوا أعضاء منتجين فى مجتمعهم؛ وتؤكد " المنار" أن الفعل قليل ومحدود بالرغم من الحاجة الملحة إلى الإصلاح، وليس هذا فحسب، بل إنّ الأمر تجاوز ذلك إلى ماهو أسوأ، فهناك

اعتقاد قائم مؤداه أن تعليم اللغات الأوربية أو القوانين الأوروبية يعد كافياً ما دام ذلك يعدّ الناس للوظائف الحكومية الملائمة، دون إدراك أن مثل هذه الاهتمامات الذاتية تتعارض مباشرة مع اهتمامات الأمة. وقد تمثلت اهتمامات " المنار" فى ضرورة أن يتلّقى الطلاب خلفية فى المبادئ الأساسية للدين (علم أصول الدين)، والذى يتضمن معلومات عن العبادات والمعايير الخاصة بالسلوك والتصرفات الإسلامية (العبادات وعلم فقه الحلال والحرام)، وأيضاً دراسة الأخلاق وإصلاح الأحوال (علم تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات)، والعلم الأخير يتطلب معلومات عن الاستدلال الفلسفى وعلم الاجتماع (أى دراسة الأفراد) وحضاراتهم وشخصياتهم وأحوالهم وعاداتهم)[١٢٠]، وأيضاً الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد السياسى والإدارة المنزلية (على أن يكون العلم الأخير مخصصاً للبنات لأنه متعلق بعملهن الأساسى ومع ذلك يجهلن أصوله وقواعده)، بالإضافة إلى علم الحساب واللغات وعلم الصحة ومبادئ الصحة العامة[١٢١].

جدير بالذكر أنه مع إطلالة عام ١٩١٢ لا يمكن الإدعاء بأن التساؤل عن الحاجة إلى الإصلاح فى التربية والتعليم لم يعد مطروحاً على الساحة، وذلك لأن هذه الدعوة انتشرت فى أرجاء العالم الإسلامى، حتى فى الأزهر، مركز التعليم الدينى المهيب . ويشير " رشيد رضا" فى محاضرة له فى تلك الأونة إلى أن أحوال الأمة الإسلامية تبعث على الحسرة، وتمتد الأزمة لتشمل اللغة والأخلاقيات والأحوال. وإذا أردنا أن نتساءل عن أى نوع من التربية يحتاجه المسلمون لإصلاح أخلاقهم، وأى نوع من التربية يصقل عقولهم، فالإجابة هى- كما أوضحها صفوة المفكرين الإسلاميين من كتاّب جريدة" المنار"- أن مبعث نهضة الأمم الإسلامية يمكن أن نجده ماثلاً فى مقالات ومبادئ العقيدة الإسلامية، ويحتاج ذلك التأسيس أن يكون مطعماً بالاهتمامات الحديثة بالبيت المنظّم المستقر، والتربية الملائمة للأطفال، وذلك إذا كان لابد للشرق من فرصة للحاق بركب التقدم الأوروبى فى مجال علم التدريس وأصول التربية[١٢٢]. تلك الاهتمامات إذن قابلة للتطبيق فى مجال تربية الطفل والتعليم، وعلى سبيل المثال نجد وصفاً مفصلاً لكتاب فى التربية أعدّه " د . عبد العزيز أفندى نظمى " فى " المنار" ، التى حثّت قراّءها على شرائه، وفى تقديمها للكتاب أشارت إلى أن الأم لاتستطيع أن تقوم بدورها دون معرفة بقواعد الصحة المتّصلة بشئون الأمومة، ومن اللافت للانتباه أن النص المشار إليه قد كتب مخاطباً الأم كقارئ ضمني، وفى الواقع أن كل فصل قد كُتب وكأنه محاضرة حقيقية موجهة إلى الأمهات، وتتميّز موضوعات الفصول بطابع إرشادى، ومنها، أهمية الرضاعة الطبيعية وقواعدها، ومواصفات غرفة نوم الطفل وسريره، وقواعد الصحة النفسية وفطام الطفل وتغذيته، وارتداء الطفل لملابسه، نظافة

جسم الطفل ونظافة ألعابه، تضميد الجروح، والتمارين الرياضية للأطفال وتنمية ذكائهم(١٢٣).

لاشك أن إهمال التربية الأسرية كموضوع للدراسة والإصلاح أمر مأساوى، ومن أجل هذا كان الشغل الشاغل للكتّاب الإسلاميين هو انتقاد الممارسات الحديثة لتربية الأطفال، وتنصّب من ناحية على سلوكيات هؤلاء الذين يتركون أطفالهم لكى يفعلوا ما يريدون تبعاً لنزواتهم وأهوائهم، ومن ناحية أخرى على هؤلاء المتفرنجين الذين يتركون الأطفال للمربيات الأجنبيات عن الأسرة اللائى يعلّمن الأطفال لغتهن، ويقمن بتربيتهم وفق " عادات أقوامهن" (أو بيئتهن) (١٢٤)

لاشك أن الدعوة الشاملة والمنظمة لإعادة تنظيم ممارسات التنشئة الأسرية والتعليم المدرسى قد أرسيت دون توجّهات لتقليد الممارسات الغربية– عبر الأفراد والمؤسسات– ولكن فى ضوء الزمن الدائرى للتدهور والتقدّم كما علّمنا " ابن خلدون"(١٢٥) وآخرون . ويبرز على السطح هنا– كما أشارت " المنار" – تراث الإصلاح الإسلامى، الذى ساهم فى تشكيله العديد من المفكرين الإسلاميين مثل " أبى حامد الغزالى" و"أبى بكر العربى المغربى" و " زكريا الأنصارى" وبالطبع " جمال الدين الأفغانى"، ذلك النهوض تم النظر إليه على أنه وسيلة يمكن من خلالها شفاء الأمة من مرضها، كما يمكن لذلك النهوض أن يستعيد مجد الإسلام من خلال إصلاح التعليم(١٢٦).

وعلى نحو مشابه لما سبق، ألقيت خطبة فى عام ١٩٢١ مع تركيز مضمونها حول نقطتين محورتين : الأولى أن تربية البيوت هى الأساس لما يمكن أن يبنى عليها بعد ذلك من سلوكيات، والثانية أن الأمهات يتحملن العبء الأكبر فى هذا المضمار، ويظل السؤال الماثل أمام الأذهان هنا هو : كيف يمكن أن نتعامل مع هذا الأمر ونساؤنا جاهلات بكل شيء متصلّ بالتربية، وبكل أشكال المعلومات والشئون الدينية والأحوال الدنيوية؟.

والحق أنه لا يمكن لنهضة قومية أن تتولّد مالم نعلّم النساء ماهو ضرورى لهن لكى يعرفوا كيفية تربية أطفالهن؛ مرة أخرى نقول أن المسلمين الذين يقلّدون الأجانب أو يتركون أطفالهم لتنشئة المربيات الاجانب لابد من توجية اللوم إليهم. إن البنية المطروحة فى هذه المناظرة مثيرة للاهتمام، وترجع جزئياً إلى الاهتمام المتنامى بالعلوم الاجتماعية، ولاشك أن الفرض المطروح فى هذا الصدد، الذى مؤداه أن التربية الأجنبية يمكن أن تؤدى إلى تحّول كامل للمجتمع المصرى فى اتجاه الغرب، ينطوى على فهم خاطئ لعلم الاجتماع وللهويّة القومية (انظر " لوبون" Le Bon (١٢٧) فى هذا الشأن)،

وعلى خطأ فى استيعاب علم التربية. ما يمكن أن ينتج فعلاً هو حدوث انكماش فى الهوية القومية وليس خلقاً لمجتمع جديد مشابه للمجتمعات الغربية، لهذا فعلى النساء أن يتعلّمن لغة وعادات وأخلاقيات ودين بلادهن، ويجب أن يتعلّمن كيفية تربية الأولاد وإدارة المنزل وقواعد الصحة والحساب، وأيضاً معلومات أولية عن التاريخ والجغرافيا .. .. هنا ينطوى انتقاد المربيات الأجنبيات على نوع من التعسّف، فجدير بالذكر أن تنشئة المربيات الأوروبيات – فى محيط الأسر الثرية – وتعليم الأطفال لغة وأخلاقيات وعادات لا تنتمى إليهم، يمكن أن ينشأ عنه افتقاد التكافؤ بين الأطفال وأمهاتهم؛ نعم هناك بعض الفائدة التى يمكن أن تعود علينا من هذه التربية، فهؤلاء الخاضعون لتنشئة الأمهات الأجنبيات يمكن أن تكون عاداتهم الاجتماعية أكثر صقلاً ، كما أنهم أفضل فى مراعاة نظافتهم وشئونهم الصحية، ولكن ذلك لا يمنعنا من تحديد ما ندعو إليه أساساً " التربية" التى يمكن فى ضوئها أن نكون أمة موحدة نابضة بالحيوية مثل بقية الأمم المتحضرة، ولن نستطيع الوصول إلى ذلك فى ظل تقليد الغرب فقط (١٢٨).

خلاصة:

طرحت الكاتبة عدة قضايا فى إطار مناقشتها لخطاب الأمومة فى سياق الاستعمار، أولها أن المناقشات حول الأمومة لابد أن تستوعب فى إطار الخطاب الاستعمارى والخطابات المضادة للاستعمار عن التحديث. وكما أشارت " ليلى أبو لغد" فى مقدمتها لهذا المجلّد، فإن " قضية النساء" تتفاعل على نحو معقد مع التحديث وفترة ما بعد الاستعمار، ولعل سياق معالجة مشكلة المرأة قد ساهم فى بلورة حلول للتخلّف القومى، ولكيفية التحوّل إلى التحديث، وتتسّم هذه الحلول بطابعها القومى المضاد للاستعمار. وقد ارتبط الخطاب عن الأمومة– فى إطار مصر كمستعمرة انجليزية– ارتباطاً وثيقاً بمحاولة تشكيل هوّية وطنية، حيث اعتبرت المرأة هنا رمزاً للتخلف القومي، فالأمهات ينقصهن المبادئ الحديثة لرعاية الطفل، وقدرتهن المحدودة علي أن يكن أمهات لمواطنين فى أمة حديثة أصبحت موضعاً للمساءلة في ضوء ذلك، كما وضع نمط التنشئة المصري في موقف المواجهة المباشرة (معارضة) لأصول التربية الأوروبية العلمية، وذلك لكي نستطيع شرح أسباب تخلفنا، ولوضع هاديات تساعدنا علي الوصول إلي الطريق المفضي الي المستقبل الأمة في فترة ما بعد الاستعمار.

أما ثانيها فهو مناقشة الوضعية الخاصة لإمرأة يعاد تشكيلها ويستتبع ذلك بالضرورة تحديد بنية المجال الخاص بالتأسيس الأسري البرجوازي، مع إعادة صياغة الأمومة في ضوء كونها وظيفة ذات مقومات عقلية وعلمية وصحية، ويسعي مثل هذا المشروع الي تقليص التفاوتات الطبقية وتشكيلها من جديد من خلال دمج عناصر

متوازنة تكون ما يسمي «بالأم المثالية»، والتي يحدّد إطارها توجهات ومسارات الطبقات الوسطي، علاوة علي ذلك، فإن إعادة بناء الأسرة المصرية يهدف إلي تنشئة أنماط جديدة من الأطفال يمكن أن يكونوا لائقين جسمياً وعقلياً وأخلاقياً، ومن ثم خلق نواة لمواطنين مكافحين منتجين في المستقبل.

ومع ذلك، فمن الأهمية بمكان الإشارة إلي عجزي عن التسليم بأن الخطابات القومية في مرحلة ما بعد الاستعمار عن الأمومة هي مجرد اشتقاق من الخطاب الاستعماري الأوروبي، ويمكن الزعم هنا بأن تشكيل مجال خاص داخل السياق المصري يمكن نسجه داخل بنية محدّدات المفاهيم غير العلمانية عن التربية الملائمة، وسواء كان المفكرون في هذا السياق محدثين ومتأثرين بالغرب، أو مصلحين إسلاميين، فإن مشروعات التحديث صيغت علي أنها دفا ع عن الإسلام، واعتبر الإسلام الحقيقي غير متعارض مع الغرب. إن تلك الأطروحات بزغت وانخرط أصحابها في حوار مركب مع الخطاب الاستعماري الذي نظر إلي الإسلام على أنه سبب تخلف الأمة الإسلامية.

ويهمنا هنا الإشارة إلي الحركة السلفية بصفة خاصة، فأفراد تلك الحركة حدّدوا ملامح إصلاحاتهم بوضوح داخل إطار تراث إسلامي قابل للتجدد الذاتي، وفي إطار مشروع قومي غير علماني يهدف إلي التحديث. لقد صا غ الإسلاميون مشروعاتهم في إطار مفهوم غير علماني للزمن التاريخي، وبنوا توجهاتهم علي أساس تراث متوغل في جذورنا، وله طابع أخلاقي وديني حيث تتجه الرؤية التربوية إلي إعداد الجسد إعداداً بدنيا لائقاً، وتحقيق انضباط الذات، وتشكيل الشخصية الأخلاقية، ومن ثم فالمحدث الذي يركز على إعداد الجسد وانضباط العقل لم يكن متعارضاً مع الخطاب الإسلامي في نهاية القرن، بل كان مكملاً له. غني عن البيان أن الإطار الأشمل الذي يتخلق فيه هذا الانضباط الجسدي للطفل وملامح الأسرة الرشيدة، هو إطار تصوري يتسم بطرح محدّدات الاستقامةمالأخلاقية الموجّهة للفعل السلوكي. غني عن البيان أيضاً أن تحقق ذات الطفل هنا يمكن فهمه على أنه يقوم علي استنهاض المشاعر الوجدانية الدينية، وغرس القيم الأخلاقية، وتشكيل الأرواح والأجساد المنضبطة، ولا شك أن هذا التحقق بكل مفرداته لن يتم إلاّ في إطار أشمل يستوعبه، ألا وهو إطار المجتمع أو الأمة. ولعلنا نشير هنا إلي أن الهدف من هذا الانضباط وناتجه يختلف علي نحو لا يمكن التهوين من شأنه عن ذلك المطروح في الغرب.

وبدلاً من أن ننظر إلي الخبرة المصرية علي أنها نسخة مشوهة من نموذج أوروبي متجانس ومتماسك للحداثة، فإننا يمكننا استكشاف الطرق التي في ظلها يمكن لعناصر التهجين التي تتيحها الثقافة المغايرة مخاطبة الآخر، ويمكن في ضوئها تشكيل

المنظور القومي للحداثة. وإذا أردنا أن نحدّد بدايات ما يشير إليه «جيان براكاش» Pra-kash Gyan علي أنه نقد لبنيـة وامتـداد الخطاب الاستـعمـاري للحـداثة. علينا أن نفـهم الطرق التى يمكن في ضوئها أن نعرف كيف كانت الرؤية الاستعمارية مؤسسة لخطاب الحداثة الأوروبية، وعلينا أن نعرف الطرق التي في ضوئها يمكن للحداثة ومصاحباتها المبلورة لعلاقات القوة والمعرفة المستمدة منها أن تتعدّل وتتحول، ومع ذلك تحتفظ ببنيتها وتماسكها في السياقات غير الأوروبية. وكما تذكرنا انتقادات ما بعد الحداثة، فإن دلالة التحديث تقتضي الكشف عن تجلياته كما تتجسد في استقبال الآخر وقراءته له. لا شك أن مفردات التحديث يعاد نسجها بعد تفكيكها، ولعل قضية المرأة نموذج حي ومتقن لكيفية تمفصل الخطاب القومي المحلي في مسارات متشابكة مع الخطاب الاستعماري، سـعيا إلي إعادة تكييف هويته كحداثي وإسلامي في آن, إنه تمفصل ينطوي علي تناقض في تشكيله لملامح الهوية والاختلاف عن الغرب.

المراجع والتعليقات:

أتقدم للسيدة «ليلي أبولغد» بشكر خاص لتشجيعها وملاحظاتها القيمة ونقدها للنسخ الأولية في هذه الورقة، وقد قدم المشاركون في سيمنار «السياسات المتعلقة بالنوع» (ربيع١٩٩٥) ملاحظات مفيدة تعليقاً علي مسودة هذه الورقة، وأمدني بعض ممن اطلعوا علي هذه الورقة، ومن بينهم: «سميرة حاج» Samira Haj ، و«جاناناث أوبييسكيري» Gananath Obeyesekere، و«روبرت يتجنود» Robert Tignor، من دار نشر «جامعة برنستون» Princeton University Press، بتعليقات علي النسخ الأولية. كما أتقدم بشكر خاص «لمروة شاكري» لمساعدتها وملاحظاتها النقدية وصبرها في تحرير هذه الورقة البحثية.

(١) اعتمد هذا المقال بشكل أساسي علي مقالات مجلات «الهلال» و«المقتطف» و«المنار»، خاصة الأعداد التي تتضمن مقالات عن تنشئة الأطفال في الفترة بين عامي ١٨٩٠-١٩٢٠. وكذلك النص الذي يعدّ من أمهات الكتب، وهو كتاب «تحرير المرأة» الذي كتبه قاسم أمين، وأيضاً النصوص الكلاسيكية التي كتبها الاستعماريون، ككتاب «كرومر» Cromer «مصر الحديثة» Modern Egypt ، وكذلك مجلة «الهلال» عام ١٨٩٢ التي أسسها «جورجي زيدان»، وهي أحد أكثر الدوريات انتشاراً وتوزيعاً في الشرق الأوسط في ذلك الوقت، وأيضاً مجلة «المقتطف» عام ١٨٧٦ التي أسسها «يعقوب صرّوف» و«فارس نمر» وهما من لبنان في الأصل، واختارا مصر لتكون محلاً لإقامتها، وتخصصا في المجلات الأدبية- العلمية- الثقافية، المتفردة- دون شك- في أسلوبها، التي تبنت اتجاهاً مؤيداً للإصلاحات الغربية. أما «المنار» التي أسّسها «رشيد رضا» عام ١٨٩٨، وهو من مريدي «محمد عبده»، وهي دورية تخصصت في علوم التفسير والفلسفة، بالإضافة إلي موضوعات في النقد الاجتماعي. والواقع أنني لا أرغب في وضع «الهلال» و«المقتطف» في جبهة، و«المنار» في جبهة أخري، في محاولة للتفريع إلي «حداثية» ضد «تقليدية»، فالدوريات الإصلاحية الثلاث وتدعو للتحديث دون شك، ولكن «المنار» بشكل خاص تنتمي إلي التراث الاسلامي وتؤكد مقالاتها ذلك، في حين أن الدوريتين الآخريين لا تتخذان ذلك المنحي.

(٢) Dipesh Chakrabarty: The difference- defferal of a colonial modernity: Public debates on domesticity in British Bengal, In: Subaltern Studies VIII,ed. David Arnold and David Hardiman (Delhi: Oxford University Press, 1994), PP. 50-88' quotation p.52.

(٣) يبدو أن الأفكار السابقة عن تربية الطفل كانت موجهة أساساً إلي الارتقاء الأخلاقي للطفل، وصيغت في ضوء أفكار ذات صلة بالجوهر الأخلاقي والشخصية، ويظهر ذلك في نصوص العصور الوسطي مثل «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، و«تحفة المودود في أحكام المولود» لابن قيم الجوزية. ولا يتسع مجال الدراسة الحالية لرصد مسار التحول المفتروض حدوثه في القرن التاسع عشر، وكل ما أمكن تقديمه هو بعض الأفكار المبكرة في تلك الفترة عن تربية الطفل وما استلزمته.

أنظر: - Avner Gil'adi: Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Sociery. New York: st. Martin's Press,1992.

(٤) ناقش «تيمور ميتشل» Timothy Mitchell التحول الذي حدث في مفهوم التربية، فكلمة «ترتيب» تعني عدداً من المعاني، مثل الانتظام في مصفوفة، والنظام، والتنظيم، والقواعد، والتناسق (ويمتد الأمر ليشمل الحكم أو التوجيه)، وقد تم استبدال هذه الكلمة في مجال التعليم بكلمة «تربية». وحتي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كانت كلمة «التربية» تعني أن يغرس أو ينمي أو يربي في حدود المعني اللغوي

الانجليزي، أى توجيه فعل معين نحو أي شئ لساعدته علي النمو: القطن، الماشية، أخلاق الأطفال. وتطور المصطلح لتعني كلمة «التربية» مفهوم «التعليم» education ليعبر عن المجال الجديد من الممارسات الذي انتشرت في الثلث الأخير من هذا القرن؛ هذه الممارسات التي أشار إليها «تيموثي ميتشل» في كتابه «استعمار مصر». Combridge) Colonising Egypt University Press,1988) ، ص٨٨. وهذه هي التي أسعي لتتبع مسارها وهي تعبر عن التربية والتعليم وتنشئة الأطفال وتنمية المجتمع والأمة. من أجل مزيد من المناقشات المتعمقة للتحولات التي حدثت في عملية التربية وتعليم القرآن في البيداجوجية اليمنية إبان القرن التاسع عشر والعشرين: أنظر:

-Brinkley Messick: The Colligraphic State: Textual domination and history in a muslim society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press,1993. specially chaps4 and5.

(٥) - Mitchell: Colonising Egypt, P.113.

(٦) - Anna Davin: Imperial leather: Race, Class and gender in the colonial contest. New York and London: Routledge, 1995.

- Ann Stoler: Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial Order of things. Durham, N.C: Duke University Press, 1995.

- Ann Stoler: Carnal knowledge and imperial power: Gender, race, and morality in colonial Asia, In: Gender at the crossroads of knowledge: Feminist Anthropogy in the post modern era, ed. Micaela di Leonardo. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991, pp. 51-101.

- Davin: Imperialism and Motherhood;

- ute Frevert: The civilizing tendency of hygiene: Working class women under medical control in imperial Germany, In: German women in the ninetennth century: A social history. ed. John Fout, New york: Holmes and Meier, 1984. pp.320-44.

Anita Levy: Other Women: The Writing of Class, race and gender, 1832-1898. Princeton: Princeton University Press,1991.

- Mary Poovey: Uneven developments: The ideological Work of gender in mid-victorian England. Chicago Press, 1988.

(٨) - Messick: The calligraphic state, pp. 77-79

لا شك أن النشاطات التي تشير إليها كلمة «تأديب» هي أن يعلّم، وأن ينظّم، وأن يعاقب، والعملية التي تمثل نتيجة طبيعية لها هي «تهذيب» بمعني أن يرشد، وأن يصحّح، وأن يدرب، وأن يعلم، وأن يثقف، وكانت موجّهة لتشكيل طفل موهوب يتمتع بتربية جيدة وسلوكيات ملائمة ولياقة وأخلاق حميدة وذوق و«اتيكيت» وتحضر.

(٩) المفكرون السلفيون هم مجموعة من المفكرين الإسلاميين المتمركزين حول فكر وكتابات السيد «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٨-١٨٩٧) و«محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وقد شكلوا العصب الجوهري للإصلاح الإسلامي وحركة الإحياء في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين- وسوف تناقش أفكارهم التربوية الإصلاحية، وخاصة التي عرضها «رشيد رضا»- أحد مريدي «محمد عبده»- التي نشرت في «المنار» علي نحو مطوّل في موضع لاحق. ولأجل خلفية عامة حول هذا الموضوع، أنظر:

- Charles Adams: Islam and modernism in Egypt.- London: Oxford University Press, 1933.

- Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal age 1789- 1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

(١٠) - Mitchell: Colonising Egypt. pp.111-13

(١١) Ibid., p.112

(١٢) - Cayatri Chakravorty Spivak: Can a subaltern speak ?, In: Marxism and the interpretation of culture. ed. Cary Nelson and Lowrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988. PP. 271-313; quotation p.299.

- Partha Chattergee: Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse? London: Zed Books, 1986.

-: The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories Princeton: Princeton University Press, 1993.

(١٤) - The earl of Cromer: Modern Egypt. 2 Vols. New york: Macmillan, 1908. 2:539.

(١٥) يذكر «هاري بويل» Harry Boyle، سكرتير كرومر للشئون الشرقية، أنه ليس من قبيل المبالغة حجم المنافع التي يمكن أن تجنيها البلاد إذا أفسحت تداعيات مجتمع الحريم غير الصحية، والكاشفة عن تدهور واضح مكاناً لتأثير صحي وراقٍ لجيل من الأمهات علي وعي بمسئولياتهن المتعلقة بالتدريب الأخلاقي ورفاهة أبنائهن.

- Clara Boyle: Boyle of Cairo: A diplomatist's adventures in the Middle East. Kendal: Titus Wilson and Son, 1905 (reprint, 1965). P.56.

- Cf. Mitchell: Colonising Egypt. P.112.

(١٦) - Cromer: Modern Egypt. 2:540-42

(١٧) - Chattergee: The nation and its Fragments pp.116-34

(١٨) - Ibid. P.117.

(١٩) - Chatterjee's outer domain. ibid. p.26.

(٢٠) عند «شبلي شميل»، أنظر:

- Hourani: Arabic thought in the liberal age pp.248-53.

(٢١) شبلي شميل: رجال الغد والتربية المدرسية. الهلال، ١٩، عدد٧ (ابريل١٩١١). ص.ص ٤١٣-٤١٨، الفقرة ص٤١٣.

(٢٢) يتسم التراث الحديث عن النساء والأمومة بالاتساع، أنظر على سبيل المثال: - Women- Nation- State. ed. Nira Yuval- Davis and Floya Anthias. London: Macmillan, 1989.

- Mothers of a new world: Maternalist Politics and the origins of welfare states. ed. Seth Koven and Sonya Michel. London: Routledge, 1993.

عن مصر، أنظر:

- Mitchell: Cololnising Egypt. PP. 111-13.

- Beth Baron: Mothers, morality andtionalism nationalism and in in pre-1919 Egypt, In: The origins of Arab Nationalism. ed. Rashid Khalidi et al. New york: Columbia University Press, 1991. PP. 271-88

- The Construction of national honor in Egypt. Gender and history 5, no.2 (Summer 1993). PP. 244-55.

-: The Women's awakening in Egypt: Culture, Society and The Press. New Haven: Yale University Press, 1994.

- Leila Ahmed: Women and gender in Islam. New Haven: Yale University Press, 1992. Chaps. 7-10.

- Thomas Philipp: Feminism and nationalist politics in Egypt, In: Women in the Muslim World. ed. Lois Beck and Nikkie Keddie. Cambridge: Harvard University Press, 1978. pp.277-94.

أنظر أيضاً:

- Meredith Borthwick: The Changing role Of Women in Bengal 1849- 1905. Princeton: Princeton University Press, 1984.

خاصة الفصل الخامس، وذلك لمناقشته مفهوم الأمومة المتغير في مستعمرة البنغال، ونمو الأطروحات والارشادات الموجهة نحو الأم ورعاية الأطفال من سنة ١٨٦٠ فصاعداً. وللمناقشات النقدية لخطابات الأمومة والحياة المنزلية في مستعمرة البنغال، أنظر:

- Pradip Kumar Bose: Sons of the nation: Child rearing in the new Family, In: Texts of power: Emerging disciplines in colonial Bengal. ed. Partha Chatterjee. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1995. pp. 118-44.

- Chakrabarty: The difference- deferral of a Colonial modernity.

- Samita Sen: Motherhood and mothercraft: Gender and nationalism in Bengal. Gender and Historys, no.2 (Summer 1993). PP.231-43.

عن ايران، أنظر:

- Afsaneh Najmabadi: Zanha-yi millat: Women or wives of the notion. Iranian Studies 26, nos.1-2 (winter- Spring 1993). pp. 51-71.

(٢٣) - Baron: Mothers, morality and nationalism.

-: The women's awakening in Egypt.

(٢٤)

- As cited in Baron: Mothers, morality and nationalism. p. 276.

(٢٥) - Hourani: Arabic thought in the liberal age. pp.181-82

(٢٦) عن قاسم أمين، أنظر:

- Mitchell: Colonising Egypt. pp.112-13.

- Hourani: Arabic thought in the liberal age. pp.164-70.

- L. Ahmed: Women and gender in Islam. pp.144-68.

(٢٧) - Qasim Amin: The liberation of women (1899) trans. Samiha Sidhom Peterson. Cairo: American University in Cairo Press, 1002.pp.5-6.

(٢٨) - Qasim Amin: The new Woman (1900). trans. Samiha Sidhom Peterson. Cairo: The American University in Cairo Press, 1995. p. 60.

(٢٩) «لا ينبغي لنا أن ننسي أن الرجل نتاج لتأثير أمه عليه خلال فترة صباه. إنني أتمني أن يفهم الرجال أهمية هذه الوشيجة التامة بين الرجل وأمه. لقد كتبت في كتابي هذا النقطة المحورية في كل شئ، وأكرّر: لا يمكننا أن نري رجالاً ناجحين ما لم تعدّهم أمهاتهم للنجاح. إن ذلك هدف جدير بالاهتمام ذلك لأن الحضارة ائتمنت نساء هذا العصر. لقد اضطلعت النساء بهذه المسئولية الثقيلة في كل البلاد المتحضرة في هذا العالم،انها تحمل الأطفال وتشكلهم حتي يبلغوا مبلغ الرجال».

- Q. Amin: The Liberation of Women. P.71.

(٣٠) - Ibid., PP. 64,72

(٣١) أنظر علي سبيل المثال:

– صالح حمدي حماد: التربية الصحيحة. الهلال، ١٥، العدد٦، (مارس ١٩٠٧). ص.ص. ٣٧١-٧٣.

(٣٢) - Caleb Saleeby: The Progress of eugenics. London: Funk and Wagnalls, 1914. P.79.

(٣٣) - As Cited in Linda Colley: Britons: Forging the nation 1707-1837- New Haven and London: Yale University Press, 1992. P. 276.

(٣٤) - Homi K. Bhabha: Dissemi Nation. ed. Homi K. Bhabha. London and New york:

Routledge, 1990. pp. 291- 322.

- Colley: Britons. P.6.(٣٥)

تعاملت «كولي» مع قضية الآخرية Otherness مباشرة في مقالها «البريطانية والآخرية Britishness and Otherness ، حيث ناقشت ندرة الاهتمام الأكاديمي بتشكيل الهوية البريطانية علي نحو مضاد للآخر. وقد أشارت إلي الحاجة إلي الانكباب علي تأمل الديناميات التي سادت مسار التفاعل بين «البريطانية» والسياق الأوسع للامبراطورية في حدودها الخارجية، وذلك بدرجة أكبر من السعى إلي التركيز علي مفهوم القوميات (أو الامبراطورية البيضاء). وتوضح «كولي» أن بروز مفهوم الآخر بعد عام ١٧٨٣ قد نشأ عن محاولة دمج التباينات الدينية واللغوية والعرقية في داخل الامبراطورية، وتصدير «الآخر» الداخلي (الايرلنديون والاسكتلنديون) بأعداد كبيرة إلي المستعمرات. وقد أسفرت هذه الممارسات عن نمو محسوس للذاتية البريطانية في مقابل تلك الصور المتعددة من الآخر المتمثلة في المستعمرات.

أنظر:

- Linda Colley: Britishness and Otherness: An argument. Journal of British Studies 31 (1992). PP. 309-29.

- Davin: Imperialism and motherhood. P.10 (٣٦)

- Caleb Saleeby: Parenthood and race culture: An outline of eugenics. New York: Moffat, Yard and Company, 1901. p.38. (٣٧)

- As cited by Davin: Imperialism and mother- hood. p.29. (٣٨)

- Saleeby: Parenthood and race culture p.164. (٣٩)

- Saleeby: The progress of eugenics. p.108. (٤٠)

- Saleeby: Parenthood and race culture. p.313. (٤١)

- Ibid., p. 304. emphasis in original. (٤٢)

(٤٣) أنظر:

- Stoler: Carnal knowledge and imperial Power;

-: Race and the education of desire. chap. 5;

-: A sentimental eduction: Native servants and the cultivation of European children in the Netherlands Indies. In: Fantasizing The Feminine: Sex and death in Indonesia. ed. Laurie Sears. Derham, N.C: Duke University Press, 1995. pp. 71-91

تعاملت «ستولر» هنا بصفة خاصة مع التربية والتعليم الملائمين في سياق المستعمرات وتربية المشاعر كاستراتيجية للحدود العرقية والطبقية في شرق الإنديز الهولندية. وقد اقترنت هذه الاهتمامات الاستعمارية بهجوم علي الأمهات المحليات ومربيات الأطفال لأنهن يفسدن أخلاقيات الأطفال، كما اقترنت أيضاً بمحاولات لغرس بعض الخصال النفسية وخلق أشكال من الروابط الثقافية عبر القوميات (من خلال الدور الأمومي)، لهذا اعتبرت الدور الأمومي بمثابة عمل يحتاج إلي تفرغ كامل.

للمزيد من التفاصيل حول فكرة الحد الداخلي، أنظر:

- Stoler: Sexual affronts and racial Frontiers: European identities and the poli-

ties of exclusion in colonial Southeast Asia. Comparative Studies in Society and History 34. no.2 (July1992).PP514-51.

(٤٤) - Stoler: Carnal Knowledge and imperial power pp.71-73.

(٤٥) - Ibid., pp.73-74

(٤٦) - Ibid.

(٤٧) تستلزم الخطابات المنزلية تفصيلاً لدور النساء كدور منغمس أساساً في الحياة المنزلية بما يتضمنه من تنظيم عقلي وإنتاجي وذي فاعلية وإدارة اقتصادية. وقد ناقش «بارون» تضمين مصطلحات «ربة الدار» و«تدبير المنزل»، بالإضافة إلي إشارته للمنشورات التى أكسبت هذه المصطلحات شعبية:

Baron: The Women's awakening in Egypt. pp.155-58.–

وبالرغم من أن خصوصية ذلك التراث تذكرنا بالتراث السلوكي في العصور الوسطي، فإنها تختلف في ظل نوع الجهد المخاطب ومواضع الاهتمام الصريحة في الحياة المنزلية، تلك المواضع التي اعتبرت مجالاً للمرأة. ولعل مناقشة «مارلين بوث» Marilyn Booth للحياة المنزلية والسير الذاتية النسوية مثال موضّح للتداخلات عبر الخطابات القومية، وتشكيل الهوّية الأسرية البرجوازية والتميز الحداثي للدور الأمومي. أنظر:

- Marilyn Booth: May her likes be multiplied: Famous Women, Biography and gendered prescriptions in Egypt 1892-1935. Signs22, no-4 (1997). PP. 827-90.

(٤٨) - Baron: The Women's Awakening Egypt.

(٤٩) - Ibid., pp. 158-59

(٥٠) - Ibid., pp. 159-61;

- Margot Badran: Feminists, Islam and nation: Gender and the making of modern Egypt.

Princeton: Princeton University Press, 1995. PP.61-65.

(٥١) - Baron: The Women's awakening Egypt. P.163.

(٥٢) - Amin: The new woman. P.51.

(٥٣) اعتبر «ميشيل فوكو» Michel Foucault موضوع صحةالسكان في القرن الثامن عشر، هدفاً موضوعياً أساسياً للقوي السياسية، وينضوي تحت ما أسماه إخضاع الدولة لسيطرة الحكومة. وقد اقتضت هذه النزعة توسيعاً لدور الحكومة وتغيراً في أشكال الحكم بحيث لم تعد الأسرة نموذجاً مصغراً للشكل الحكومي، كما أن إدارة المنزل لم تعد تعتمد علي وجود سلطة عليا فيها. وبدلاً من ذلك أصبح الناس هم الهدف النهائي للحكومة مدشّناً بذلك ذرائعية الأسرة. وقد ناقش فوكو هذه القوة المستمرة من الحياة كعملية ذات شقّين يحدثان في أن: الأول فيه سعي إلي دفع قوة البشر إلي أقصي مداها بكل ما تشمله من جوانب، والثاني جعلهم أكثر قابلية لأن يكونوا محكومين كمؤشر أساسي علي انتشار القوي الحديثة.

لمزيد من التفاصيل عن «الحكومانية» governmentality والقوي الحيوية والاستثمار السياسي للجسم البشري وسياسات الجسد، أنظر:

- Michel Foucau: The history of sexuality, vol.1: An introduction. Trans. R. Hurley. New York: Vintage/ Random House, 1978.

-: the Politics of health in the eighteenth Century, In: Power/ Knowledge: Selected interviews 1972-1977. trans. C. Gordon. New York: Pantheon Books, 1980. pp. 166-82.

-: Governmentality, In: The Foucaull effect: Studies in Governmentality. ed. G. Burhell, C. Gordon, and P. Miller. Chicago: University of Chicago Press, 1991. pp. 87-104.

-: The Political technology of individuals, In: Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault. ed. L. Martin, H. Gutman, and P. Hutton. Amherdt: University of Mâssachassets Press, 1988.pp. 145-62.

(٥٤) - Foucauu: The Polities of health in the eighteeth century.

(٥٥) - Davin: Imperialism and motherhood. P.16

- cf. Colley: Britons, pp. 240-41.

(٥٦) - Davin: Imperialism and motherhood. PP. 24-28.

ناقش «يوت فريفيرت» Ute Frevert ما أسمته «الهدف الحضاري للصحة»، من وجهة نظر بيداجوجية موجّهة بشكل أساسي نحو نساء الطبقة العاملة في الامبراطورية الألمانية. وفي بدايات القرن العشرين اكتسبت البيداجوجيا طابعها المؤسس من خلال مراكز رعاية الطفل التي تديرها النساء أو المنظمات التي تهدف إلي تنمية الأسرة والمجتمع، والتي وضعت قدرات أمهات الطبقة العاملة علي الإدارة المنزلية والعناية المنزلية موضع التساؤل والمناقشة، وأكدت أهمية الرعاية العقلانية للطفل. وقد حللّت «فيفيرت» الجوانب الحضارية والطبية المميزة للطبقة العاملة علي أنها ملمح من محاولة أوسع لإرساء دعائم العقلانية الاقتصادية والكفاءة الأدائية بالإضافة إلي الصحة، ومن ثم إضفاء الحيوية علي نشاط الطبقة العاملة من خلال اكتساب قيم الطبقة الوسطي وعاداتها وتكاملها العقلي داخل المجتمع والاقتصاد الرأسماليين.

- Frevert: The civilizing tendency of hygiene. P.321.

(٥٧) - Davin: Imperialism and motherhood. PP.36-43

(٥٨) - Ibid., p.53.

ناقشت «ماري بوفي» Mary Poovey «الفعل الايديولوجي للنوع» وتقدّمه غير المطّرد المتقطع عبر الطبقة والجنس والنوع، كاشفة عن استدماج الصورة المثالية للمرأة المنزلية في إطار الأيديولوجية البرجوازية الفيكتورية المميزة لمنتصف القرن.

- Poovey: Uneven developments.

كما نظرت «انيتاليفي» Anita Levy إلي تمثلات مفكري الطبقة الوسطي الفيكتوريين لاضطراب النظام في منزل الفقراء علي أنها محاولة من الطبقة الوسطي للحفاظ علي سيطرتها، من خلال تمثّل « ما كان يمكن أن يكون لو كان ما كان لم يكن»«ما كان علي أنه لم يكن» فى ضوء تحديد الطبقة الوسطى ما هيه ما كان، ومن ثم تحقيق الأمان لهويتها الموحدة. كما أوقعت أسر الطبقة العاملة في فخ آليات للتحكم خارجة عن نطاقهم، وقد رمزت هذه التمثلات للمعلومات الاجتماعية والاقتصادية في صياغات أخلاقية وصحية، وفي ضوء النظر إلي الذات الفردية علي أنها مصدر الاضطراب الاجتماعي، واستدماج النموذج الصحي

المثالي لجسد الطبقة الوسطي داخل فضاء منزلي جديد.

Levy: Other women chap.2, quotation p.24.

(٥٩) Davin: Imperialism and motherhood. pp. 55-56 -لمزيد من التفاصيل عن طبيعة الانتقال إلي الأسرة البرجوازية الحديثة، والمفاهيم الجديدة عن الطفولة وتربية الطفل وعلاقتها بنمو الفردية البرجوازية والملكية الخاصة، والرأسمالية الصناعية في السياق الأوروبي، أنظر:

- Phillipe Aries: Centuries of childhood: A social history of Family life. New York: Alfred Knopf, 1962.

- Leonore Davidoff and Catherine Hau: Family Fortunes: Men and women of The English middle class 1780- 1850. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

- Friedrich Engels: The origins of the family, Private Property and the state. New York: International Publishers, 1884. reprint 1972.

- Edward Shorter: The making of the modern family. New York: Basic Books, 1977.

- Eli Zaretsky: Capitalism, The family and personal Life. New York: Harper and Row, 1978.

ويشير هذا التراث، الذي تجسّده المراجع السابقة، إلي الارتقاء المعاصر للإنتاج الإجتماعي تحت مظلة الرأسمالية، وإلي ارتقاء الملكية الخاصة، وإلي ظهور الأسرة النووية، وإلي المنزل كوحدة معزولة مفردة ومستقلة، حيث تميزت هذه الأسرة بايديولوجية منزلية، ووضع الدور الأسري للنساء في سياق مثالي (وبصفة خاصة تربية الطفل) والزواج الرفاقي «وابتكار مفهوم الطفولة» كمرحلة تتطلب شكلاً خاصاً من البيداجوجيا والتربية. وقد إشارت «زارتسكي» بصفة خاصة إلي أن الأسرة يجب النظر إليها على أنها جزء لا يتجزأ من تطور شكل رأسمالي للإنتاج، وإيديولوجية أسرية تحدّد مسلك الأسرة في اتجاه استقلالي ظاهرياً ومنفصل عن «الاقتصاد» و«الانتاج».

(٦٠) - Juan Cole: Feminism, Class, and Islam in Turn- of- the- century Egypt. International Journal of Middle East Studies 13 (1981). PP. 387- 407.

وتركز «كول» علي الوضع المتناقض للنسوية كما جسّدته الشريحة العليا من الطبقة الوسطي (كما طرح في كتابات «قاسم أمين») والشريحة الدنيا من الطبقة الوسطي أو البرجوازية الصغري (كما جسّده «طلعت حرب»)، حيث يربط «كول» بين رفض الأخير لدعوة تحرير النساء علي أنه تعبير عن موقع طبقي مختلف، وإلي اتجاه أكثر سلبية نحو القيم الأوروبية.

(٦١) أنظر علي سبيل المثال:

- Amin: The liberation of women. P.50.

(٦٢) - Ibid., pp. 23-25

لمعرفة بعض متضمنات المفاهيم الأخري للأمومة التي انتقدها «قاسم أمين»، أنظر مناقشة «ليلي أبولغد» للتصورات الخاصة بالأمومة وتربية الأطفال عند أولاد البدو:

In: The marriage of feminism and islamism in Egypt Selective repudiation as adynamic of post- colonial Cultuaral Politics. chap. 7 in this vol.

- writing women's worlds: Bedouin stories. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. especially chap.3

(٦٣) Amin: The liberation of women. pp. 26-27 -

(٦٤) شبلي شميل: رجال الغد والتربية المدرسية. ص.ص ٤١٣-١٤.

(٦٥) ترجم «حماد» كتاب «فينيلون» Fenelon وأسماه «تربية البنات». القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٩.

- John Stuart: on Self Culture, Intellectual, Physical and moral.

مثل:

- تربية النفس بالنفس. القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٦.

أنظر:

- Mitchell: COlonising Egypt. P.198n. 53.

(٦٦)- حمّاد: التربية الصحيحة. ص.ص ٣٧١-٧٣.

(٦٧)- نفس المرجع، ص٣٧١.

(٦٨) تتضمن الأعمدة عادة ثروة من المعلومات المتنوعة. حيث تتضمن الأخبار العلمية، علي سبيل المثال، مواداً متنوعة مثل الخوف من القطط، وزيادة عدد السكان الجرمانيين، والمدارس في اليابان، والأشجار، والتليفون اللاسلكي، وأنماط الطعام والوقاية من السرطان. أنظر:

- «أخبار علمية». الهلال ١٤، العدد١ (أكتوبر ١٩٠٥) ص.ص٤٩-٥٥.

(٦٩) "الحضانة أو رياضات الأطفال». الهلال١٢، العدد٣ (نوفمبر ١٩٠٣). ص.ص ٩١-٩٢.

(٧٠) «الحضانة أو رياضات الأطفال». ص.ص ٧٦-٧٧.

(٧١) نفس المرجع، ص٧٧

(٧٢) «باب تدبير المنزل: تربية الأطفال».المقتطف٤٢، العدد٣ (مارس ١٩١٣). ص.ص ٢٩٤-٩٥.

(٧٣) نفس المرجع، ص٢٩٥.

(٧٤) لمزيد من الخطابات المشابهة في شرق الانديز المستعمَر، أنظر:

- Stoler: A sentimental education.

- Race and education of desire, chap.5.

(٧٥) المرأة وأشغال المنزل. الهلال١٤، العدد١ (أكتوبر١٩٠٥). ص.ص ٥١-٥٢.

(٧٧) لبيبة هاشم: التربية. المقتطف٣٨، العدد٣ (مارس١٩١١). ص.ص ٢٧٤-١٨، الاقتباس ص ٢٨١.

(٧٧) أحمد حافظ: نصيحة لأبناء الأغنياء. الهلال ١٢، العدد٥ (ديسمبر ١٩٠٣). ص.ص ١٥٣-٥٤.

(٧٨) «باب تدبير المنزل: تربية الأولاد علي الاقتصاد. المقتطف٣٣، العدد٣ (مارس ١٩٠٨) ص.ص٢٥٥-٥٦. الاقتباس ص٢٥٥.

(٧٩) نفس المرجع، ص٢٥٦.

(٨٠) ناقشت «ليلي أحمد» مؤخراً الموضوعات التي أثارها «قاسم أمين» والمصلحون الحداثيون ذوو التوجهات الغربية في مصر، وذلك في ضوء مواقعهم الطبقية داخل السياق الاستعماري، والانتاج المتتابع للخطاب

الاستعماري عن النساء، وهي تنظر إلي «قاسم أمين» علي أنه شخص «بطريركي» متمركز حول الدور الذكوري، وقد تمثل الخطاب الشرقي والاستعماري وأعاد صياغته ببساطة عبر صوت محلي ينتمي إلي الشريحة العليا من الطبقة الوسطي ويتجاهل هذا العرض بعض التشابهات بين النساء كمصدر للتخلف، ويمتص اختلافات أخري معينة بين المصلحين الحداثيين (دور البيداجوجيا الدينية)، وتحدثت عن ما أسمته «النسوية الطبيعية» علي نحو مقارب لما طرحته «ملك حفني ناصف»، وهذا ما أحاول أن أقدّمه جزئياً في هذا الموضوع. أنظر:

- L. Ahmed: Women and gender in Egypt. P. 162

(٨١) - Baron: The Women's awakening in Egypt. pp. 26-27, 179.

(٨٢) لبيبة هاشم: التربية. ص٢٧٤.

(٨٣) نفس المرجع، ص٢٧٤.

(٨٤) نفس المرجع، ص٢٧٥.

(٨٥) نفس المرجع، ص٢٧٦.

(٨٦) نفس المرجع، ص٢٧٧.

(٨٧) نفس المرجع، ص٢٧٨.

(٨٨) نفس المرجع، ص٢٧٧.

(٨٩) عن «ملك حفني ناصف»، أنظر:

- L.Ahmed: Women and gender in Islam. chapterg.

- هدي الصدّة: ملك حفني ناصف: حلقة مفقودة من تاريخ الحياة. هجر: كتاب المرأة٢ (١٩٩٤). ص.ص١٠٩-١٩.

(٩٠) باحثة البادية: تربية البنات في البيت والمنزل. في النسائيات: مجموعة مقالات نشرها في الجريدة في موضوع المرأة المصرية، جزآن، القاهرة: مطبعة الجريدة، ١٩١٠. الجزء الأول، ص.ص١٨-٢١.

(٩١) باحثة البادية: خطبة في نادي حزب الأمة. في: النسائيات. الجزء الأول، ص١٠٤

(٩٢) نفس المرجع، ص.ص ٩٥-١١٨.

(٩٣) باحثة البادية: محاضرة في تربية البنات. في: آثار باحثة البادية: ملك حفني ناصف ١٨٨٦-١٩١٨. المحرّر مجد الدين حفني ناصف. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢. ص.ص ١٣٦-٤٢.

(٩٤) لقد تم إدراك هذا الأمر علي أنه في غاية الأهمية، فمعظم هذه المدارس تستخدم لديها مدرسين أجانب، يجهلون أحوال وعادات البلاد، تاركين البنات دون أي تصحيح لأخطائهن في الدين والأخلاقيات. وقد طالبت «ملك حفني ناصف» أن نطلق العنان ونتأمل حال هؤلاء البنات عند تركهن لمدارسهن في ظل تربية تختلف عن تربية أزواجهن (فيما بعد)، حيث يعدّ ذلك مصدراً كامناً للتوتر الزواجي. أنظر أيضاً: المناقشة حول «المنار» المُشار إليها سابقاً.

(٩٥) باحثة البادية: عشر وسائل لتربية المرأة المصرية. في آثار باحثة البادية، ص ص١٢٤-٢٩.

- باحثة البادية: خطبة في نادي حزب الأمة. في: النسائيات. الجزء الأول، ص.ص٩٥-١١٨.

(٩٦) باحثة البادية: خطبة في المقارنتين بين المرأة المصرية والمرأة الغربية. في: النسائيات. الجزء الأول، ص.ص١١٨-٤٢.

(٩٧) رشيد رضا: النسائيات. المنار١٤، العدد١(١٩١١)، ص ص٧١-٧٣.

(٩٨) - Chattergee: Nationalist thought and the Colonial world. P.30

(٩٩) - Dipesh Chakrabarty: Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for "Indian" Pasts?. Representations 37, no-4 (Winter- 1992). PP.1-26.

(١٠٠) لا شك أننا يمكننا مناقشة أنه حتي في حالة «قاسم أمين»، فإن دخوله في الجدل الدائر حول النساء، فإن عليه إكساب مفهوم التراث الإسلامي المرن (أو المتجدد ذاتياً) إطاراً شرعياً. حول اقتباسات «قاسم أمين» عن «محمد عبده» أنظر:

- L. Ahmed: Women and gender in Islam, P.270, n. 16

وحول المناقشات المتصلة بالجدل الدائر حول «قاسم أمين» كما ظهر في «المنار»، أنظر المراجعات في «المنار الجديدة»، في: «المنار» ٣، العدد٣٢ (١٩٠١). ص ص ٧٥٠-٥٤، و«المنار»٤، العدد١ (١٩٠١). ص ص٢٦-٣٤.

(١٠١) - Amin: The liberation of women. p. 28

(١٠٢) « الأمة نسيج الأمهات، فعلينا تعليم البنات». الهلال ١٦، العدد٤ (يناير ١٩٠٨). ص ص٢٣٩-٤٣، الاقتباس ص ص ٢٤٠- ٢٤٢.

(١٠٣) حمّاد: التربية الصحيحة. ص ص٣٧١-٧٣.

(١٠٤) إذا أردنا مناقشة «المنار»، وموقع «رشيد رضا» داخل الحركة السلفية، أنظر:

- Adams: Islam and modernism. PP. 177-204.

- Hamid Enayat: Modern Islamic political thought.

Austin: University of Texas Press, 1982.

pp. 68-83.

- Hourani: Arabic thought in the liberal age. pp. 222- 44.

(١٠٥) «المؤتمر المصري: التربية والتعليم». المنار١٤، العدد٦ (١٩١١). ص ص٤٥٧-٦٠.

(١٠٦) Talal Asad: The idea of an Anthropology of Islam. washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers, Georgetown University, 1986. quotation p.14.

(١٠٧) يعتمد تصور «طلعت أسد» عن التراث الإسلامي المتجدّد ذاتياً «ألاسدير ماكنتاير» Alasdair MacIntyre, ويجب أن نميزه عن أي مفهوم يشير إلي «ابتكار» علي مستوي التراث، ويدرك «ماكنتاير» التراث الحي علي أنه جدلية اجتماعية ممتدة تاريخياً، وهي جدلية متعلقة جزئياً بالمنافع والفوائد التي في ضوئها يتأسس هذا التراث... إن تاريخ الممارسة في زماننا يعد متضمنا علي نحو متميز وواضح في ضوء التاريخ الكبير والممتد للتراث الذي في ضوئه تصل إلينا الممارسة في وضعها الحالي... ولأن التراث الحي (أو التقاليد الحية) مازالت تبحث عن مسار لتشكّل خطابها المكتمل، فإنها تواجه مستقبلاً يحدّد طابعه ويتحدّد في ضوء الماضي. ولا ينفصم مفهوم «ماكنتاير» عن التقاليد (أو التراث) عن الفضائل أو الممارسات التي تفترض مقدّماً وجود وضعية للفرد داخل مجتمع أخلاقي، وقد تأسّس هذا النوع من العضوية من خلال هوية تاريخية واجتماعية تتعامل مع الهوية الحالية علي أساس كونها حاملة للتراث. أنظر:

- Alasdair Macintyre: After virtue: Astudy in moral theory. 2nd ed. Notre Dame,Ind.: University of Notre Dame Press, 1984. chaps. 14 and 15; quotation pp-222-23

(١٠٨) - John Voll: Renewal and reform in Islamic history. In: Voices of resurgent Islam. ed. J. Esposito. New york and Oxford University Press, 1983. pp.32-47.

يتميز التراث الإسلامي المتجدّد في ضوء ما قاله «فول» Voll بثلاث يتمات مستمرة: (١) المناداة بالعودة إلي القرآن والسنة النبوية أو تطبيقها تطبيقاً كاملاً (مع مهاجمة الدين الشعبي، والتأسيس الإسلامي التقليدي، وابتكار الأفكار والممارسات غير الإسلامية (البدعة)، (٢) تأكيد مبدأ الاجتهاد في التطبيق بدرجة أكبر من الاعتماد علي التقاليد، ولا ينظر للاجتهاد هنا علي أنه تمرين عقلي فردي، ولكن كأساس شرعي يتم من خلاله نقد الظروف والمؤسسات القائمة في المجتمع وتحدّي الإجماع الشائع، (٣) إعادة تأكيد أصالة وتميز الخبرة القرآنية في مواجهة أشكال التوليف (التركيب) الإسلامية الأخري. للمناقشة المفيدة عن موضوع «الاجتهاد»، أنظر:

- Wael Hallaq: Was the gate of Ijtihad closed?. International Journal of Middle East Studies 16 (1984). PP.3-41.

(١٠٩) لذلك، كما يذكر «فول»، فهو مجهود مبذول لإرساء دعائم بناء أخلاقي اجتماعي، أو إعادة بناء معتمدة علي قواعد معيارية متضمنة في القرآن وسنة النبي (صلي الله عليه وسلم). وتستقل هذه القواعد عن الظروف التاريخية المتغيرة والسياقات النوعية المتاحة، وهو متاح كمحكّ يستخدمه المجدّدون (أو الإحيائيون) كقاعدة للحكم علي قيمة الظروف والمؤسسات القائمة.

- Voll: Renewal and reform in Islamic history. P.35.

(١١٠) أنظر:

- Samira Haj: Reconfiguring tradition: Islamic reform, rationality and modernity. Forthcoming.

أشعر بالامتنان «لسميرة حاج» لتوضيحها استمرار أفكار القرن الثامن عشر والتاسع عشر الإصلاحية، ومحاولة إرساء معالم إسلام حديث.

(١١١) من الأسماء الشهيرة التي ارتبطت بالإصلاح الإسلامي إبان القرن الثامن عشر «محمد بن عبدالوهاب» (١٧٠٣-١٧٨٧)، «محمد بن علي الشوكاني» (١٧٥٩-١٨٣٤)، «شاه ولي الله» (١٧٠٢-١٧٦٢)، و«عثمان بن فوري» (١٧٥٤-١٨١٧). أنظر:

- Daniel Brown: The emergence of modern challengs to tradition. In: Rethinking tradition in modern islamic thought. Oxford: Cambridge University Press, 1995.pp. 21 -42.

- Ahmed Dallal: The origins and objectives of islamic revivalist thought, 1750-1850 Journal of the American Oriental Society 113, no.3 (1993). pp. 341-59.

- Fazlur Rohman: Islam. weidenfeld and London: William Clowes and Sons,

1966. chapters.12 and 13.

(١١٢) يظهر النقد الأكثر حصافة وقوة لهذه التعارضات، وخاصة في علاقتها بالتراث الإسلامي، في كتاب «طلال أسد»: The idea of an Anthropology of Islam، حيث نقد فيه ثنائية ما بعد التنوير، والتي تمثلت في التراث أو التقاليد (الدين) والحداثة (العقل)، معارضاً في ذلك التفسيرات التي تثبت التراث وتنظر إليه على أنه بنية غير منطقية «فهو وهم الحاضر، ورد فعل للقوى التقدمية». ويطرح «أسد» وجهة نظر مؤداها أنه في الظروف المعاصرة للأزمة، يصبح التراث في العالم الإسلامي سلاح وحيلة ودفاع ضد العالم الخارجي، «إنه القناع أو العباءة التي تخفى تحتها رفضاً للطموحات الجديدة ولأساليب السلوك المستعارة». (ص١٥). أنظر أيضاً:

- Talal Asad: Genealogies of religion. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993. chap.6.

S. Haj: Reconfiguring tradition.

traditions. In-س- Talal Asad: Modern Power and the reconfiguration of religiou terview by Saba Mahmood. Stanford humanities Review5, no.1 (1995). pp. 1-16; quotation pp.12-13.

من أجل تأمل توظيف مثير لفكرة «بوردو» Bourdieu عن الممارسات الجسمية كرموز ذات شأن في التفرقة بين البيداجوجيتين (التربيتين) الفيكتورية والإسلامية في سياق الخطابين المصري والاستعماري عن البيداجوجية الطبيعية، والطقوس الجسدية الإسلامية، والتربية والتعليم، أنظر:

- Gregory Starrett: The hexis of interpretation: Islam and The body in the Egyption popular School- American Ethnologist 22, no.4 (1995). pp. 953-69.

وقد قدمت «مارسيل موسي» Marcel Maus مفهوماً أكثر نفعاً من الممارسات الجسدية كتكنيكات (آليات) مميزة للجسم، والتي تستلزم تربية فيها تنمية للعادات أكثر من كونها تتطلب التقليد واكتساب القدرات والموهبة والأداء الملائم والبراعة الحرفية؛ مثل هذه التكنيكات تعدّ فعالة وموّجهة من خلال التقاليد. ولعل أول الأشياء وأكثرها طبيعية- وفي نفس الوقت يمكن اعتباره أداة تكنيكية- هو الجسد، ومن ثم فتكنيكات الجسد عندئذ محدّدة ثقافياً ومؤسسة تاريخياً، وهي تستلزم تربية أساسية للجسد. أنظر:

- Marcel Mauss: Techniques of the body. In: Incor- porations. ed. Johnathan Crary and Sanford Kwinter. New York: Zone Books, 1992.pp. 455-77.

(١١٤) كنموذج له قيمته، وكممثل لكتابات العصور الوسطي الرسلامية، أنظر الكتاب العمدة «لأبي حامد الغزالي الجوهري»: «إحياء علوم الدين»، الذي يتضمن مناقشة للإرشاد الملائم للأطفال خلال المراحل المبكرة للحياة، بهدف تحسين أخلاقهم وإكسابهم الأدب. أنظر: المجلد الثالث، كتاب «رياضات النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجات أمراض القلب»، «بيان الطريق في رياضات الصبيان في أول نشوئهم ووجه تهذيبهم وتحسين أخلاقهم».

ومناقشة الغزالي لها قيمتها في عدد من النواحي: أولاً: تم فهم البيداجوجيا علي أساس كونها تعليماً أخلاقياً يخلق سمات معينة، وذلك يبدو هاماً في تشكيل شخصية الطفل، والهدف الأساسي لهذه التربية هو تأكيد عبودية روح الطفل، كما نظر إلي المسئولية الأبوية عن تعليم الطفل علي أنها واجب ديني، ويعد توجهها

الروحي بناء علي ذلك نحو الحياة الآخرة. ويعني هذا أن هذه الممارسة الشمولية المتعلّقة بالصواب/ الخطأ بالمعني الديني موجّهة إلي الآخرة. ثانياً: يعد مفهوم الغزالي عن أشكال التدريب الملائم للأطفال قبل سن «التمييز» متجسّداً في «التعويد»، ويستلزم إعداد الجسد وإنماء الحواس من أجل غرس السمات الملائمة والمهّيئة للصنائع الجيدة والسلوك الأخلاقي القويم، والممارسة الدينية، والاعتدال في التعامل الحسّي والتعبير عن الغرائز وملذات الجسد (كالطعام والشراب والنوم)، ومقاومة الصنائع الشريرة والأفعال التي تستحق الشجب الأخلاقي. وتنمو عملية التأديب عبر غرس الخجل والحياء وتنمية ملكة التمييز، وهذا يتطلب تنظيم بيئة الطفل، وإرشادات نوعية موجهة إلي عدد من الالتزامات الدينية، وإذا تأملنا الصفات المرغوبة، سنجد أنها طاعة الآباء والتواضع والاعتدال والكرم والكياسة والاحتشام، كما يتعلم الأطفال تجنب الكذب والحسد وكشف الأسرار الشخصية والهزر والثرثرة والتباهي والكسل. أنظر:

- الإمام أبوحامد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين (١٠٩٧-١١٠٩). القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٥. ص ص٧٢-٧٤.

(١١٥) جدير بالذكر أن مناقشتي عن تكنيكات [آليات] الذات تذكرنا بمفهوم «فوكو» Foucu عن «تكنولوجيات» الذات، والتي يعرفها بأنها أشكال تدريب الأفراد، والتحولات التي تحدث لهم ليس فقط علي مستوي «المهارات» المكتسبة ولكن علي مستوي «الاتجاهات»، كما يهتم النقاش الدائر هنا بالأشكال النوعية التي يمكن للتكوينات الذاتية والسمات أن تتشكل في ضوئها كنتاج لتكنيكات إدارة الذات. ويشير «فوكو» إلي أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تتأسس في ضوء الصدام بين تكنولوجيات الذات وتكنولوجيات القوة، ومع ذلك فالتفسيرات التاريخية لتكنولوجيات الذات لدي «فوكو» تشوهت بتبعية الطرق الخاصة بمراقبة الذات، والتي تشكلت- في ظل تنظيم إيجابي للعلاقة بالآخرين- لعلاقات السلطة داخل إطار مجتمعي. وهناك أهمية خاصة لتأمل مسار علاقة الذات بالجسد الاجتماعي وسياسات الجسد، وذلك لفهم ميكانزمات القوة التي تعين الذوات علي بناء وتشكيل نفسها. أنظر:

- Foucault: Technologies of the self. pp. 16-49; quatation p.18.

(١١٦) «التربية ووجه الحاجة إليها وتقسيمها: والكلام علي تربية العموم والإسلام، والتربية الدينية والإسلام، وتربية الإرادة». المنار١٥، العدد٨ (١٩١٢). ص ص٥٦٧-٥٨٦.

(١١٧) أنظر: «التربية الصالحة والتعليم والإصلاح». المنار١٤، العدد٣ (١٩١١). ص ص١٨١-١٨٢.

(١١٨) لا شك أن الانتقاد، بالطبع، يمتد إلي ما هو أكثر من تربية البنات، ففي نقد للممارسات التعليمية الحديثة، هاجم المقال المؤسسات الخاصة والحكومية: الأولي لسعيها إلي الاستقلال أو الربح، والثانية للتعامل مع التربية والتعليم كوسيلة للحصول علي الوظيفة؛ وينصب هذا النقد علي دوافع هذا النوع من التعليم، والذي ينمي فقط جوانب الذات الشخصية والاهتمامات المادية. وفي حالة المؤسسات المتفرنجة، أصبح الناس عبيداً لوهم الحرية (توهم الحرية)، وحقاً، أدت المحصلة الضارة لعوامل التأثير الأوروبية والتقليد الخانع للأعراف والقيم الغربية إلي إفساد التربية. ويلاحظ أن التلاميذ يتركون هذه المدارس وكأنهم أوروبيون، حيث تتقطع أواصر الصلات بينهم وبين عالمهم الإسلامي أو الشرقي. وعلاوة علي ذلك، فقد أدت تربيتهم الأوروبية إلي ازدرائهم للسلف، ولعبارة أي شئ أجنبي تحت شعار «المدنية». لقد أفسد هيامهم بالحضارة الغربية (غرورهم باسم المدنية الافرنجية) الأمة، بالرغم من إدعائهم الإصلاح. ولم ينكر «رشيد رضا» الحاجة إلي الصناعات الأوروبية وللمعرفة وللفنون العملية، ولكنه أشار إلي أن سعينا يجب أن يكون للاستفادة من الخبرة الغربية، ومواكب أو مصاحب- في الوقت ذاته- لسعينا الدائب للمحافظة علي لغتنا وعاداتنا وديننا و«شريعتنا». أنظر:

- «فاتحة السنة السابعة عشر». المنار١٧، العدد١ (١٩١٣) ص ص١-١١.

(١١٩)- «تربية البنات». المنار١، العدد٢٣ (١٨٩٨). ص ص٤٣٦-٣٨

- «المدارس والتربية والتعليم». المنار١٤، العدد٤ (١٩١١). ص ص٢٩٣-٩٥.

(١٢٠) يبدو هنا أنها دراسة في علم الاجتماع تماماً، أو في العلوم الاجتماعية التي اشتهرت في فرنسا نهاية القرن، خاصة عند «جوستاف لوبون» Gustave Le Bon ، الذي ترجم كتابه Les lois psycholo-giques de l'evolution des peuples إلي العربية «أحمد فتحي زغلول» وأسماه «سر تطوّر الأمم» لقد ترجم «زغلول» كتاب «ادوار ديمولينز» Edward Demolins :Aquoi tient la superiorite: des Anglo- Saxons? أيضاً، بعنوان «سر تقدم الانكليز السكسونيين». أنظر:

- Mitchell: Colonising Egypt. pp. 110-11, 122-24, 200n. 112. ومن الأعمال الأخري الشهيرة التي ترجمت: كتاب «اد ديمولينتر»: L'education novelle، وترجم بعنوان «التربية الحديثة»، وقام بترجمة «حسن توفيق الدجني (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٠٤)، وكتاب «جوستاف لوبون» Posy-chologie de l'education (Paris: Flammarion, 1904)) وقد ترجم بعنوان «روح التربية» وقام بترجمة «طه حسين» (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٢)، وقد ظهر عدد من المقالات الخاصة بالكتاب الأخير في مجلة «الهلال» عام ١٩٢٣ . ويمكن ملاحظة تأثير «لوبون» بقوة حتي في الدوريات الأقل توجهاً نحو الثقافة الغربية، مثل «المنار»، ولمزيد من المناقشة حول تأثير «لوبون» علي التفكير السياسي في الطبقة البرجوازية المصرية في نهاية القرن، أنظر:

- Mitchell: Colonising Egypt. pp.122-25, and p.201n. 112 وذلك لمزيد من الترجمات العربية لأعمال «لوبون».

(١٢١)- «ما لابد منه». المنار١، العدد٣٠ (١٨٩٨). ص ص٥٦٧-٧٤.

(١٢٢)- «الخطبة الرئيسية: حاجتنا إلي إصلاح التربية والتعليم». المنار١٥، العده (١٩١٢). ص ص٣٣٦-٤١.

(١٢٣)- «كتاب تربية الأطفال». المنار٦، العدد١٩ (١٩٠٣). ص٧٥٤.

(١٢٤)- «الخطبة الرئيسية». المنار، ص٣٣٨.

(١٢٥)- نفس المرجع، ص٣٤٠.

(١٢٦)- «التربية ووجه الحاجة إليها وتقسيمها»، المنار، ص ص٥٧٢-٧٣.

(١٢٧) أنظر:

- Chakrabarty: The difference- differal of a colonial modernity.

(١٢٨) - Homi K. Bhabha: The location of culture London and New York: Routledge, 1994.

- Gyan Prakash: Subaltern studies as postcolonia criticim. American Historical Review99, no. 5 (1994). pp. 1475-90.

الحيوات المصرية لچان دارك

مارلين بوث
ترجمة: عبدالحكيم حسان

لو كنت من قراء المجلات النسائية فى مصر سنة (١٩٢٢) ربما التقطت عدداً من " مجلة نهضة المرأة " ولواجهت على الفور إعلانين توجيهيين على صفحة الغلاف الأولى للمجلة " انهضوا نساءكم تبق أممكم" و" الرجال يصنعون الأمم والرجال إذا كنت تقرأ عدد نوفمبر سنة (١٩٢٢) فإنك ستجد بعد صفحات قليلة سلسلة منتظمة ولو أنها لم تدم طويلا (شمس التاريخ) وتحتها بخط أصغر تقرأ" مقتطفات من دروس التاريخ "التى يلقيها الأستاذ الشيخ مختار يونس على تلميذات مدرسة البنات الثانوية الحكومية فى الحلمية الجديدة بالقاهرة [1]. وسرعان مايلفت نظرك جدية الدرس، لأنه يبدأ بنغمة خطبة الجمعة فى أحد المساجد: " إن بعض أولئك الذين خلقهم الله فى صورة الأناسى يظنون أن المرأة لاتصلح للأعمال الجادة. والله إن هؤلاء لعلى خطأ وإن نظرتهم غير سليمة. لقد كذّبت المرأة عبر التاريخ رأيهم وأثبتت أنهم ضالون. إن هناك صورة طيبة أقدمها لك: تاريخ حياة قصيرة لشابة، فالمسنون من الرجال الذين أضعفتهم الحياة الدنيا لم يستطيعوا أن يصنعوا ما صنعت ففى سنة (١٤٢٩) حاصر الإنجليز أورليانز فتقدمت فتاة فلاحة لإنقاذها، واحدة نبتت من أرض دمريمى.. .. وبمجهود شاق استطاعت أن تستميل قلوب البسطاء ورضا الملك شارل السابع بعد أن سخر منها هو وغير واحد من وزرائه. ومع ذلك فمثل هذا الاستهزاء كان يتفق مع " نهضة المرأة " فى فرنسا فى ذلك الحين"[2].

لقد ظهرت ترجمة مختار يونس ذات الصفحتين لحياة چان دارك بعد حوالى تسعة أشهر من إعلان انجلترا استقلال مصر من چانب واحد، وهى أول خطوة رسمية نحو خروج مصر من الحكم الاستعمارى والتى تركت لبريطانيا السيطرة على الاقتصاد والجيش والشئون الخارجية. ولم يكن هذا التاريخ «لحياة قصيرة شابة " الذى نشر فى بيئة نشاط قومى مناهضة للاستعمار بحال من الأحوال بعيداً عن الصراع المعاصر من أجل تحديد عمل من أجل مصر الجديدة المستقلة. لقد وجهت حياة چان دارك (كما رواها الشيخ) سؤالاً ملحًا: كيف يجب تغيير الأفكار الموروثة عن تقسيم العمل وبين الطبقات عند نشأة الأمة المنتظرة؟

ولو أنك صرت فى سنة (١٩٢٢) متابعاً حريصًا للصحافة النسوية المبكرة فى مصر، لعرفت أن قصة حياة چان دارك هذه كانت واحدة من مئات التراجم النسائية التى نشرت فى الدوريات النسائية التى ظهرت فى مصر منذ سنة (١٨٩٢) وكذلك تراجم معجمية للنساء البارزات. وقد تثير قصة الحياة هذه اهتمامك، لأن چان دارك من بين كل أولئك المشاهير من النساء اللاتى صورن فى المجلات النسائية فى مصر سنة (١٩٤٠) و كان ظهورها أكثر تكراراً من أية امرأة أخرى. لقد لقيت چان بوصفها موضوعًا للترجمة الحياتية معالجة أكثر حتى من موضوعات شعبية أقرب إلفاً: صفية زغلول (أم المصريين وزوج الزعيم القومى سعد زغلول)، السياسية والمشتغلة بالحركة النسائية التركية هاليده أديب. فرعون نيتوكريس المحاربة العربية خولة بنت الأزور، الملكة المناضلة زينوبيا ملكة تدمر، الكاتبة المصرية التى عاشت فى أوائل القرن العشرين ملك حفنى ناصف. لقد سلط الضوء الكاشف على چان دارك غالبًا أكثر من أية امرأة غير عربية وغير مسلمة كتبت عنها هذه المجلات، بما فى ذلك أيضًا الموضوعات المطروقة من آن لآخر مثل الإمبراطورة الروسية كاثرين الكبرى والكاتبة الهندية ذات النشاط القومى ساروچينى ثابدو والروائية الفرنسية چورج صاند والفلكية الأمريكية ماريا ميتشيل .

وتجيب هذه المقالة على السؤال الواضح: لماذا چان دارك؟ ليس هناك جواب واحد على هذا السؤال، بل مجموعة من الصور وهى معاً تعنى أن شخصية چان التى تكررت الكتابة عنها فى مصر من قبل المحررين والمساهمين بالكتابة فى المجلات والقراء، يمكن أن تكون قد رمزت إلى هويات لها اتصال مباشر بالمشروعات المنافسة والصراعات المحلية لذلك الوقت. ويمكن أن تكون قد مثلت أصحاب النشاط ضد الاستعمار فى خدمة أمة فى طور التكوين. ولصاحب العقيدة الصادق الذى وضع إيمانه الشخصى فى شكل عمل نيابة عن الأمة. وللفلاح بوصفه عنصراً مهما فى الصراع القومى. وللفتاة بوصفها مضطرة بين واجبها نحو أمتها وواجبها نحو أسرتها. وفى الواقع إن، جمع چان للصراع بين ولاءات وهويات مختلفة وليس قدرتها على تمثيل هذه الولاءات ببساطة، هو مفتاح شعبية چان.فصورة چان أمكن أن تستخدم لتدريج (ولو بغموض) العلاقات بين هذه الولاءات لإضفاء أولوية لتحديد مجتمع فوق الآخر، أو لمنح سمو درامى لولاءات مهددة بالتشظى. إن قراءتى لتراجم حياة چان دراك التى نشرت فى مصر بين سنتى (١٨٧٩– ١٩٣٩) تستكشف كيف تجد چان مكانها المناسب فى العمل المحلى– هى الأصل من كبار أنصار المرأة لكنها باطراد قومية متحررة ومناهضة للاستعمار طالبت بوحدة القوة الوطنية التى من شأنها أن تشمل كل الطبقات والنوعين الإنسانيين فى هذا السبيل ثانيا، إننى أفحص التأكيدات

وأوجه البلاغة فى هذه النصوص تلك التى شكلت واحدة تدعى چان صالحة للاستهلاك المحلى، تأكيدات دفعت إلى الأمام فى الوقت نفسه الخطط القومية المتحررة الخاصة بسياسة الهوية الدينية ونوعيتها. ثالثًا، إننى نظرت إلى الكيفية التى تتداخل بها سياسات الأمة فى مصر مع حقيقة أن چان دارك غربية: لأن كتَاب التراجم فى مصر أضفوا طابعاً محلياً على هذه الأيقونه من إيقونات النزعات القومية والحراكات النسائية وجهود المقاومة على المستوى دون القومى ضد السيطرة الأجنبية. لكنهم أيضاً تشككوا فى مدى إمكان صياغتها فى شكل محلى.

لقد لاحظت ريتا فلسكى فى دراستها لطرق عرض الأنثى فى الحداثات الأوربية أن قصص الحداثة تتنوع" حسب النماذج الممثلة" (٣). ففى مصر كثرت ترجمات حياة النساء الشهيرات فى الصحافة النسائية المبكرة وفى الصحف الأساسية وفى القواميس التى تضم حيوات الشهيرات من النساء - وهى مهمة- لأنها شكلت قصة مركبة للحداثة ووضعت البطلات فى المركز. هذه النصوص فحصت المضامين من أجل النساء من ذوات الرؤيا الحداثية اللاتى شكلن الأحاديث المتشابكة عن القومية ومناهضة الاستعمار والتربية والتنمية الاقتصادية فى مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر فى مصر وتشكلن بها. وبما أن ترجمة الحياة استطاعت أن تكون لها دعوى معرفية على قرائها وهو مالم تستطعه القصة- التى كانت موضع شك كبير فى ذلك الوقت- فأن قصص حيوات النساء أعادت تمثيل خصائص حداثة نوعية متخيلة تناقضت مع القصة السائدة للكائن الحديث- فى مصر وفى غير مصر- بوصفه رجلاً.

وكما يشير الشعاران فى صدر (مجلة نهضة المرأة) كان هذا سرداً للحقائق أبرز ما هو محلى على أنه مساحة حديثة تشمل المرأة. ولكن على عكس كثير من الجدل المثار حول قضية المرأة فى مصر فى ذلك الوقت أبرزت التراجم حداثة المرأة (من الطبقتين العليا والوسطى) وعلى أنها منطقة غير ثابتة (إلى حد ما) من الحركة والتحول بين ما هو محلى وما هو عام. بعبارة أخرى يمكن عرض الحداثة النسائية على أنها تقع بين الأقوال المنثورة فى المجلة وبين ترجمة يونس لچان دارك. وكما تذكرنا فيلسكى فإن احتلال النساء الأوروبيات النشطات منطقة عامة وأدواراً كانت من قبل قاصرة على الرجال (على الأقل نمطيًا) أمور لا يمكن تجاهلها بوصفها عوامل فى تكوين الحداثات الأوروبية. والأمر نفسه فى الحديث عن تشكيل الظروف المحلية فى سياق حركة النخبة من النساء فى المجال العام(وهو حلبة ما كان يمكن للعامة من النساء أن يتفادينها حتى لو كن يشغلن مجالا عاما من نوع مختلف)(٥).

كيف وضحت حيوات النساء والفتيات فى مصر فى ذلك الوقت هذا الحديث وأسهمت فى تكوينها؟ ولو كانت تراجم الحياة أدائية بمعنى أنها تُقدم بنيه ممكنة لردود

الأفعال نحو نقد النماذج المستولدة لما هو حديث فكيف تداخلت مع التجارب العملية لقرائها " الذين كانوا بنيه فرعية صغيرة حقا من السكان المصريين". وبينما هذه القضية من الضخامة بحيث لايمكن لمقالة واحدة أن تلم به كاملة، ينبغى الاعتراف على الأقل بأن هذا كان الوقت المناسب لحدوث تغيير كبير وتحول فى حياة بعض النساء والرجال. فالحدود القائمة بين التجارب الحادثة فى نطاق الطبقتين العليا والوسطى فى مصر كانت تتغير على الأرض، كما اتسعت النخبة السياسية من كونها أرستقراطية قائمة على ملكية الأراضى الزراعية لتشمل طبقة الموظفين الناشئة، وكما كان اتساع الحياة المدنية والتنمية الصناعية يغيران التوزيع الجغرافى و التكوين الطبقى للسكان. إن البرامج القومية التى كانت قد أخذت فى الظهور فى أواخر القرن التاسع عشر كانت قد تأثرت بمعرفة المثقفين المصريين الطويلة بالتنظيم الاجتماعى للمجتمعات الأوربية. فقد كان بنات الصفوة يذهبن إلى المدارس، وكن هن و من هن أكبر منهن يتحرقن شوقًا لدخول القتيات جامعة القاهرة وشغل الوظائف وللدراسة فى الخارج.

وقبل ثلاثين سنة كانت المرأة فى مصر وفى غيرها من العالم الناطق بالعربية قد بدأت فى نشر المجلات للقارئات. وبدأت تشكيل أنواع جديدة من التنظيمات، و المشروعات الخيرية إلى الحلقات الدراسية التى اتاحت تبادلا ثقافيا، وشجعت على تشكيل شبكات اجتماعية جديدة. كانت هذه الألوان من النشاط هى مجال المرأة القادرة ماديا والتى كان عندها قدر من الفراغ، على الرغم من أن النساء العاملات من أجل كسب الرزق اضطلعن بالتدريج بأدوار قيادية. لقد ظهرت النساء من كل الطبقات- الأرستقراطيات والعاملات والفلاحات ونساء الطبقة الوسطى حديثة الظهور- مشتركات فى المظاهرات الوطنية في سنة ١٩١٩، المظاهرات الوطنية التى اندلعت تلقائيا إثر نفى زعماء مصر الوطنيين. وقد أدى اشتراك النخبة من النساء فى السياسة العامة إلى تأسيس الاتحاد النسائى المصرى أول تنظيم نسائى معلن فى مصر. ولقد سبق نشر ترجمة يونس لحياة چان دارك ذات الطابع التعليمى الصريح الاجتماع التأسيسى للاتحاد والنسائى المصرى بستة أشهر(٦).

وفى الوقت الذى كانت تتشكل فيه الحركات النسائية والقومية المصرية، كانت قضية تحديد مكانة المرأة فى أمة متوقعة لعصر مابعد الاحتلال موضوع جدل حاد يتضمن قبول أو رفض نماذج من خارج الوطن العربى. ولم يكن هناك جواب قومى أو نسائى واحد لقضية مكانة المرأة بل عدة من الطروح الايديولوچية والنضالية النشطة. والدخول فى هذا التعدد يتطلب انتباها جادا إلى الأحاديث المعينة التى استندت إلى التاريخ فى ذلك الوقت. إن تحليل الجنس الأدبى لترجمة حياة المرأة يقدم لنا لاخريطة واضحة لآراء المرأة فى سلسلة معينة من اللحظات التاريخية فقط، بل بل أحيانا ما هو

أكثر شبهاً بالفواهة (بيت جحا). إنه يرغمنا على الاعتراف بالطبيعة المتعددة الطبقات والمتناقضة داخليا فيما يبدو لسياسة النوع والأمة والطبقة، في الوقت الذى كان فيه المثقفون فى مصر يبحثون عن أجوبة للمشاكل الملحة التى رأوا أن وطنهم- بوصفة أرضا وأمة معا - يواجهها. إنه يرغمنا على الاعتراف بأن الحداثة كما كانت تمارس فى مصر، يمكن أن تنطوى على منافع ومضار للنساء (من شريحة اجتماعية اقتصادية معينة على الأقل). وبالإضافة إلى ذلك فهو يتطلب أن (تواجه الطرق المعقدة التى نشر بها المفكرون فى مصر الأحاديث الأجنبية. إن الباحثين فيالجمعيات ذات الأغلبية المسلمة الذين اتخذوا النوع محورا للدراسة التاريخية مالوا إلى تبسيط الموضوع الخطير الخاص بالمصادر، فقابلوا المصادر الغربية والمصادر الشرقية اللازمة للتشكيل الايديولوجى والاجتماعى للنوع فى هذه المجتمعات فى العصر الحديث. والواقع أن الجنس الأدبى الخاص بتراجم "مشاهير النساء"، يعارض وجهة النظر البسيطة هذه حتى حينما تعنى أهمية الطبقة بوصفها شكلية تكبح جماح جوانب معينة من التجربة (الامبريالية) لصالح اكتساب الحق فى تمثيل المثل المحلية للسلوك المستحدث. إن چان دارك تلخيص لتواريخ الايديولوجيات السياسية الغربية، والرمز الذى لا يتغير للكيفية التى يستطيع بها النوع (أو لايستطيع) أن يفرض جدلا حول تحديد الهويات القومية إنها واحدة من البؤر الرائعة (ولوأنها محيرة) لهذه الاسئلة التى كانت تدور فى مصر.

إن مايراه أحد قرآء أواخر القرن العشرين تناقضًا فى هذه النصوص ربما لايكون قد بدا تناقضًا فى ذلك الوقت. ومع الإصرار على ضرورة قراءة النصوص حسب ما كان يقرؤها قراؤها الأوائل، فإننى أفضل قراءة هذه التراجم فى سياقها التاريخى (المتعدد الثقافات) دون تقديم "حل" للرسائل المتضاربة المتضمنة وبالأحرى أريد أن أؤكد إمكانية التضارب باعتباره فى ذاته مهمًا ومنتجاً باعتباره سلسلة مفتوحة النهاية من الجدل الذى كان يمكن أن ينتج عنه حلول مختلفة لجماعات مختلفة من الناس. ذلك أن النصوص قد تتضمن رسائل متناقضة حسب محاور القوة المعينة التى تقرأ فى مواجهتها(٧). إن الحيوات المصرية لچان دارك تعتبر مثالا لاتخاذ شخصية واحدة من قبل هويات متنازعة ومصالح إيديولوجية، سمة ملازمة فى تاريخ چان دارك الذى كتب بعد وفاتها فى الغرب.

إن أكثر التراجم التسع عشرة لحياة چان دارك التى ناقشتها هنا تتجمع فى السنوات الثلاثين الأولى من القرن العشرين كما هو الشأن بالنسبة لتراجم نساء أخريات التى تتخذ من چان مثالا(٨). بصفة شاملة فأننى أعتبر بروز چان فى مصر فى سياق صورتها المعاصرة فى فرنسا والولايات المتحدة، مصدرين كبيرى الاحتمال إن لم

يكونا دائما مباشرين للكتاب فى مصر [٩]،لأن شهرة چان فى العربية توافقت زمنا،لا مع فترة سياسية حاسمة فقط فى مصر بل كذلك مع أقصى استغلال سياسي لصورتها فى أوربا و" طراز چين اوف ارك" فى الولايات المتحدة. إن هياج چان دارك أوقدته الحاجات الدعائية للحرب العالمية الأولى.عن طريق الجهود التى أعقبت الحرب مباشرة من قبل أولئك الذين أرادوا إن يحيوا ذكر چان دارك لتكون مصاحبة- فى الحقيقة مرادفة- لاحتفال الأمة الفرنسية بنفسها بإعادة الاعتبار إليها الذى حدث مصادفة (١٩٢٠) على، الذى حدث لحسن الخط سنة (١٩٢٠)، وبالاحتفال الخمسمائة للحظة مجدها (١٤٢٩) وموتها (١٤٣١). إن الذكريات التى نتجت عن هذه اللحظات مثلت أقصى ماوصل إليه " مذهب چان" لقد أكد اجنيس كيندريك جراى، حين كتب فى سنة (١٩٣١) وتخليداً لذكرى چان على الحجر" إنها لم تحيا فقط فى أورليانز ولورين وروبين بل إن ذكرها لتحيا فى أقصى أجزاء الأرض "[١٠].

قد لايكون جراى مستحضراً فى ذهنه القاهرة حينذاك، لكن تراجم حياة چان فى مصر منذ أوائل الثلاثينيات عرضت الاحتفالات بچان أمام القراء المحليين كما كانوا قد احتفلوا بولايتها قبل ذلك بعد عقد من الزمان (فى المجلات المسلمة بقدر ماكان ذلك فى المجلات المسيحية).

ولإظهار منطق الفائدة المحلية والمناسبة المحلية والتبنى المحلى لما هو " غربى" الذى شكل هذه النصوص - كما لخصتها - قبل ذلك. أبدأ بتقديم الجنس الأدبى " مشاهير النساء" الذى وضعت فيه تراجم حياة چان، وسأخطط باختصار تشكيل حياة چان فى موجزين لحيوات النساء فى القرن التاسع عشر، لأنهما يشكلان الأساس لقراءة نسائية محتملة لبطولة النساء بوصفها جزءًا مشروعاً، فى الحقيقة خطيراً، من السياسة العامة وبوصفها عملا له أسسه التاريخية وموقفه الجماعى وبعد ذلك اتتبع الصورة المؤثرة لچان بوصفها بطلة من ابطال المقاومة شكلتها تحولات فى الواقع السياسى المحلى. وأرى فى متابعتى لچانبين آخرين من صورتها لهما أهميتهما بالنسبة للخطاب السياسى فى ذلك الوقت، وهما چان بوصفها فلاحة وبوصفها شابة، - إن القراءات النسائية لچان شكلتها وغمرتها بقوة القومية الصاعدة المضادة للاستعمار والتالية له والتى عليها حدود النوع لأمة فى دور التكوين. وإجمالاً فإن أرى چان بوصفها بطلة محلية- بوصفها رمزا لمجتمع - كانت صورة مشكلة فإن كانت مناسبة بالنسبة للقرأء والكتّاب فى مصر. فصورتها بوصفها آراء أنثوية تثير أسئلة: هل يمكن لوقائع حياة چان المذهلة، كما شكلتها المجلات المصرية،أن تتخذ صبغة محلية حقيقية لاستهلاك العدد المتناقص بين السكان من الفتيات والنساء والقارئات؟ أين موقع چان بين وعى نسائى ضرب بجذوره فى أواخر القرن التاسع عشر عند قلة من نساء

الطبقة العليا والبرامج القومية التى اعترفت بالحاجة لمشاركة النساء رمزيًا وواقعيًا فى تشكيل الأمة؟ لكنه فضل يتجاهل ما تضمنه هذا للتنظيم الاجتماعى بطرق رجولية. أين نضع چان فى الحركة النسائية بعد سنة (١٩١٩) تلك الحركة أرادت أن تعضد المقتضيات الوطنية دون أن تجعل نفسها تابعة لها فى سياق مابعد الحرب الذى شكّله محليا تصريح ويلسون الخاص بتقرير المصير جنبا إلى جنب مع القضاء على الآمال الوطنية من قبل بريطانيا العظمى ورد الفعل الشعبى الهائل له. إلى أين تنتمى چان فى صراع من أجل تحديد الهوية الجماعية القائمة على إمكانات متنوعة قدمها التراث الفرعونى والمسيحى المبكر والإسلامى و(بعد ذلك بكثير) القومى العربى و المناهضة للاستعمار؟ .

منذ عصر كريستن دى بيزان (١٣٦٤- ١٤٣٠) عدّتها الحركة النسائية الغربية (عمليا قبل أن يكون ذلك رسميا) امرأة تجاوزت صراحة كل الحدود التى وضعها مجتمعها للنوع[١١]. لقد ألمح العنصر النسائى بين الكتّاب المحلين لترجمة حياة چان إلى هذه الصورة بينما وصفتها بعناية فى إطار مقبول محليا تابع أحيانا واخفى أحيانا مسائل لايزال يحملها تاريخ چان وما يتضمن من قوة وتذكرنا هذه النصوص بمدى فعالية القوانين والمعانى النسائية وإبداعيتها ومحليتها(حتى حينما تبدو أنها مستعارة) حينما تتصل بأعمال أخرى وتخرج من اللحظات التاريخية المحددة .

أسماء النساء البارزات:

ظهرت المجلات النسائية من أجل القرآء العرب وكتب طبقات النساء التى تكتبها النساء فى مصر أولا. وقد أخرجتها نساء كنّ قد هاجرن من سوريا الكبرى ثم بعد ذلك[١٠].أخرجتها مصريات. وبينما زرعت هذه المجلات خارج مصر وبينما كانت شهيرات النساء يظهرن فى مجلات أسست فى أماكن أخرى (مثل المرأة الجديدة) ومقرها دمشق كانت مصر هى المركز الرئيسى للإنتاج وهى موضوع رئيسى هنا .

وسرعان ما اشتهرت بذلك تراجم حيوات الشهيرات من النساء فى شكل مجلات منتظمة.وقد ظهرت فى ستة عشر مجلة من عشرين نشرت فيما بين سنتى (١٩٨٢) و(١٩٣٩) وهى التى استطعت أن أفحصها[١٢]، وقد قدم رؤساء التحرير عادة ملامح بحجم نصف صفحة إلى ثمانى صفحات بمعدل ترجمة فى كل عدد فى سلسلة بعنوان (شهيرات النساء) أو مرادف قريب من ذلك. وإذا كانت هذه التراجم سلبية إذ إنها قدمت بوضوح أنسابا عليا لشهيرات النساء فإن هذه لم تكن كل الأسباب لإغراقها الصحافة النسائية. إن موضوعات " شهيرات النساء" لبت الحاجة إلى نصوص مثالية شكلت صورا (متضاربة) للمواطنة المثالية فى موقف كانت الأنوثة والمواطنة فيه

موضوع جدل. إلى أى شيء يوجه المرء ولاءه؟ كيف ينبغي للموضوع الناتج عن ذلك أن يعبر ويدافع عنها؟

وعلى خلاف بعض المحاولات حول موضوع المرأة فى الصحافة ومعاهدات دفعت إليها المسألة الوطنية قدمت تراجم النساء نماذج للأنوثة من خلال أمثلة محسدة مختبرة تاريخيا، لكن تجسدها أنتج أحاديث عن الأنوثة يمكن أن تتحدى الأسلوب الذى صيغت به قصة الحياة. فمثلا، فى سنة (١٩١٤) أثنت مجلة (الجنس اللطيف) التى أُسست سنة (١٩٠٨) قائدة البالون الفرنسية صوفى بلانكارد (المتوفاة سنة ١٨١٩) لأنها كانت زوجة صالحة و تساند دون تعب مشروعات زوجها الجرئية و تعتنى باقتصاديات الأسرة المتدهورة. مع ذلك روى هذا النص بطريقة درامية إنجازاتها فى الهواء فهل فهمت تلميذات المدارس مركزية البيت وهل حلمن بقيادة بالون فى أمسياتهن وسط الاستحسان العام؟ لقد قدمت التراجم صورة مركبة مستقرة للأنوثة الكاملة.

لقد ذهبت نانسى آرمسترونج أن مركزية الرواية الانجليزية بالنسبة لتحديد ذاتية حديثة شكلت أول الأمر على أنها أنثى (ومن ثم بالنسبة لتحول كل الأسس الاجماعية- الاقتصادية للتاريخ السياسى الإنجليزى) تقوم جزئيا على (مُتّع الأدب)، على نصوص يمكن أن تشكل "سيطرة أخلاقية".. .. إلى حد بعيد من خلال التسليم لا من خلال الإرغام [١٣] وكما هو الشأن بالنسبة للروايات فى انجلترا، استطاعت كتابة السير فى مصر أن تقدم مرشداً إيجابيا ممتعا للسلوك، نوعا من التفكير فى الذاتية الأنثوية، أخفى، (حتى وهو يشكل مركزية النوع لتواريخ المؤسسات السياسية). ان قصص حيوات النساء ربما تعكس وتشكل الآمال والتجارب المتغيرة لرئيسات التحرير والكاتبات والقارئات. فبالنسبة للنساء اللاتى أخرجن وقرأن موسوعات ومجلات فى تراجم الحياة عملت هذه النصوص على تشكيل سيرة جماعية للحيوات الممكنة مستقبلا[١٤] ولأن هذه النصوص لم تكن موحدة الصوت فيما نوصى به أو نوصى بتجنبه فإن موقفها كان موحدا بشكل واضح على امتداد الوقت وعبر إصدارات كثيرة فى إظهار الحيوات الماضية (والتى لاتزال جارية) لشهيرات النساء لا على أنهن غير عاديات بل على أنهن نماذج يمكن أن تتكرر [١٥]. لقد كنّ نماذج يمكن للمرأة الجديدة (من الطبقة المتوسطة أوسكان المدن) أن تتجاهلها فى محنتها كانت سير " النساء الشهيرات" جزءًا من أدب أعم فى السلوك وعبارات أشبه بعبارات فوكو كنّ تقنية ثقافية واحدة استطاعت أن تشكل أفكاراً عن الذات والمجتمع بين مجموعة مستهدفة من البنات والنساء. لقد سمعت هؤلاء التلميذات عن چان دارك لأول مرة فى دروس التاريخ، وانتقال هذه الدروس إلى الصحافة الصادرة من أجل التلميذات، من بين آخرين، يعنى أن المدرسين والمحررين تخففوا من الإمكانية التأديبية لكتابة السيرة.

إن تاسيس أكثر من عشرين مجلة للنساء وعن النساء بحلول سنة (١٩١٤) ثم أربع عشرة مجلة أخرى بحلول سنة (١٩٣٥) يعنى اهتمامًا قويًا من جانب الكتاب والمحررين للاستحواذ على عدد متنام من القارئات،رغم أن بعض المجلات كانت موجهة بنفس القدر أو أكثر إلى الرجال- وبخاصة (المرأة فى الإسلام) التى أسسها سنة (١٩٠١) إبراهيم رمزى والتى أسهم فى الكتابة فيها رجال. ومع ذلك فإن أكثر الصحف ذات الطابع الترجمى (كتابة السيرة) كانت تصدرها نساء وكان تتجه أسلوبياً إلى جمهور نسائى؛ على الرغم من أن الرجال كانوا موضوع ترحيب بوصفهم كتابا وقراءً. من الأمثلة البارزة (وكلهن كتبن سيرا لچان دارك) لبيبة هاشم (فتاة الشرق ١٩٠٦ - ١٩٣٩)، بلسم عبد الملك (مجلة المرأة المصرية ١٩٢٠ - ١٩٣٩) روزا انطون (مجلة السيدات والبنات ١٩٠٣-١٩٠٤) حيث كان أخوها انطون يكتب عن" شهيرات النساء" -و(فتاة النيل ١٩١٣-١٩١٥)(١٦).

ولم يكن النوع هو العلامة الوحيدة للاختلاف فى" الصحافة النسائية" (١٧).فكثير من المحررين المؤسسين وبخاصة فى الفترة المبكرة كانوا من المهاجرين السوريين العثمانيين فى مصر وأكثرهم من المسيحيين. وقليل من رؤساء التحرير والكتاب، مثل بلسم عبد الملك، كانوا من الأقباط المصريين المسيحيين. وليس من المفاجئ أن تاكيدات مختلقة ظهرات على السطح ضغطت فيها عبد الملك على الوحدة القومية المتجاوزة للأديان وعلى الإسهامات القبطية فى بناء الأمة: وقد ركز أكثر رؤساء التحرير المسلمين المصريين على الإسلام بوصفه أساسا للمجتمع الجديد، على الرغم من أن ذلك فى سياق القوميات المصرية المتنافسة وحركة الإصلاح الإسلامية المسموعة كان يعنى أشياء أخرى بالنسبة لأناس مختلفين . فقد أكد رؤساء التحرير السوريون المسحييون اشتراك المصالح العربية أم الاقليمية، وحيوا النساء العربيات المسلمات بوصفهن مثالاً للعرب متجاهلين فى أغلب الأحيان المسلمات غير العربيات وتغاضوا، إن لم يكونوا ضحوا، عن القومية المصرية الانفصالية فى مختلف مظاهرها، متجنبين كلا من القدح والمدح (رغم انهم امتدحوا النساء المصريات من خلال الترجمة لهن). كانت قيادات هذا المجتمع العليا على معرفة بالمجتمعات الأوربية، على أقل تقدير، وقد اتهم السوريون غالبا بعمالات الانجليز، ولم يخل ذلك من أساس، على الرغم من ذلك كان بالنسبة لكثيرمن الناس تحققا ثقافيا أكثر مما كان تحالفاً سياسياً بالمعنى الدقيق. ومع ذلك الرغم من اختلاف النسبة المئوية من المسلمين والمسيحيين ومن العرب والأوروبيين فأن السير التى كتبوها كانت متشابهة فى الأساس. إن ظهور چان دارك فى صحف يديرها أقباط ومصريون مسلمون ومسيحيون (وكذلك فى ملخصات التراجم التى كتبها

سوريون مسلمون) يعنى قوة صورتها وصفتها معا وعدم مناعة الحدود العرقية والدينية والسياسية حينما كان الأمر أمر كتابة الحيوات البارزة فى مصر(١٨).

ومع ذلك وفى عرضها للأسلوب المسرف فى عدم الاطراد فى المجلات النسائية – تنوع النظرة فى المجلة الواحدة وبين المجلات– تذكر " شهيرات النساء" المرء بأن عدم الاطراد والتقدير قد يدفعان حدود توقعات النساء أنفسهن. قالت ناتالى زيجون ديفيمسى ويعيش إن صور النساء الخارجات وغير العاديات فى فرنسا الحديثة فى أول تاريخها كان ممكن أن تقوى وأن تحطم الواقع الاجتماعى وأن " الاستخفاف بالنساء الانتحاء بنا على السطح .. .. المسترجلات الفاضلات .. كان مصدرا للتأمل النسوى لطاقات النساء" وكانت چان دارك من بين هؤلاء الشخصيات. " فى أوائل القرن الثامن عشر " كما تقول دينيى " كان يمكن للتأمل فى شأن الأمازونيات (النساء المحاربات) لا فى مدح الحكم الصالح للملكات الشرعيات فقط .. بل كذلك للإلماح إلى إمكانية دور أوسع من المواطنة بالنسبة للنساء (١٩) وفى مصر أدت قصص حياة چان وأخريات كثيرات من النساء غير العاديات دوراً مماثلا مصغبة القداسة على الأعمال القومية من أجل بناء الدولة بينما شجعت النساء على التفكير وراء الحدود القائمة– ولكن ليس إلى مسافة بعيدة بعدها .

چان فى الكلاسيكيات:

كانت چان فى وقت مبكر من هذا القرن فى فرنسا وفى الولايات المتحدة وفى أماكن أخرى رمزا قويا للهوية القومية تجمع بين مجازات الطهارة والتفرد– والتركيز الضرورى لفكرة الأمة فى مقابل آخر معين. وقد بينت مارثا حنا مركزية چان الرمزية ويسر التعامل معها فى الجدل السياسى فى أوائل القرن العشرين فى فرنسا. وبصفة خاصة في المعارضة الملكية لمجموعة العمل الفرنسى ضد الجمهورية التالية(٢٠). ومع ذلك ففى أثناء الحرب العالمية الأولى، انحدر العمل إلى أزمة قومية وأصبحت چان رمزاً للمقاومة الوطنية والمصالح– وكذلك– وهو، مالا يخلو من مفارقة – الوحدة الفرنسية البريطانية ضد الألمان. وفى الولايات المتحدة كان إعلان چان " شخصية محترمة" فى سنة (١٨٩٤) هو الذى أشعل فتيل " إطراء استمر أكثر من ثلاثة عقود" حين " جعلت الدوريات الأمريكية من اسم چان كلمة مألوفة لدى الناس" وربما تكون بعض هذه الدوريات هى التى حصل منها الكتّاب فى مصر على مادتهم. بالنسبة للأمريكيين كانت قصة حياة چان وصفات الشجاعة والصدق والطهارة والنبل والجمال عندها والإمكانات الرومانتيكية لصورتها هى التى جعلتها مشهورة. وشكلت عرض معالجات جامحة النجاح والاستجابة لها مثل رواية مارى هارتوبل كاثر وود (أيام چان دارك) التى

نشرت مسلسلة فى سنة (١٨٩٧) ونشرت فى هيئة الكتاب بعد ذلك مباشرة .لقد توافق الاهتمام بچان فى مصر زمنا مع تلك اللحظات ومع بعض من الإصدارات فى أوروبا وأمريكا الشمالية بين أكاديمية وشعبية تدور كلها حول چان [٢١]. ومع ذلك فإن طريق الترجمة الثقافية وكيفية سفر قصة چان إلى مصر تظل غامضة؛ لأن ذلك لم يكن طريقاً (فى أحسن تراث للأدب الذى يدور حول چان) لمواطن الخطوات المشكلة اكاديميا بعناية) بل طريقاً لمداخلات شعبية صحفية تعتمد على الذاكرة و الابهار والرومانسى.

أقدم السِّير:

ظهر تاريخ چان لأول مرة فى مصر فى مجموعتين من تراجم النساء من تآليف النساء. فقد ظهر (اللآلئ المبعثرة فى طبقات الملازمات للعزلة) سنة (١٨٩٤) من تآليف زينب فواز (١٨٥٠ - ١٩١٤). وبعد سنتين من صدور أول مجلة نسائية عربية (الفتاة) وفى السنة التى أعلنت فيها چان " شخصية محترمة "(فى المقام الافتتاحى لمجلة " الفتاة" التى أساستها وراست تحريرها هند نوفل وكانت رئيسة التحرير قد أعلنت أن چان هى الأم المثالية الجديرة بالاقتداء بها) [٢٢]. ومن الموضوعات القليلة المعاصرة التى تبادلتها فواز (والدة هند نوفل) ريم النحاس (١٨٢٦-١٨٨٨) التى كانت أول امرأة تؤلف قاموسا فى طبقات النساء باللغة العربية. ولم يقدم كتابها (المعرض النسائى الرائع لسير شهيرات النساء) (١٨٧٩) للطبع اللهم إلا الجزء الأول منه. وعلى خلاف كتاب فواز المكون من ٥٥٢ صفحة فإن ماقدم للطباعة من كتاب النحاس لم يتجاوز ست عشرة صفحة أياً كان حجم المخطوط الأصلى. ومع ذلك فقد استغرقت خمس من الصفحات المطبوعة بترجمة لچان دارك[٢٣].

لقد قدم كتاب فواز مادة، وربما مصدراً للإلهام للمجلات النسائية و بشكل أكثر وضوحاً (فتاة الشرق)[٢٤] التى طال صدورها. ولم تكن هذه المجلة أول صحيفة تترجم " شهيرات النساء" فقد ظهرت هذه الترجمات فى (فتاة الشرق) وفى غيرها من المجلات فى التسعينيات فى أواخر القرن التاسع عشر. أشاعت التراجم بوصفها أحد ملامح الصفحة الأولى كل شهر مقدمة بذلك آراء حول قضية المرأة ومقالات عن تربية الأطفال وتدبير المنزل والطبخ والعناية بالنفس وأدب الحديث، ولم يكن يُشار دائمًا إلى تآليف فواز لكتابها لكن عملها كانت له أهمية فى إقامة مستوى" شهيرات النساء " اللاتى يصورن.[٢٥].

لقد كان هناك وراء فواز والنحاس تراث عربى عظيم.وربما تكون مكانة كتابة السيرة قد اجتذبتهما هما ورؤساء تحرير المجلات النسائية [٢٦].فمنذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) قدمت كتب الطبقات التى تناولت أجيالا من البارزين قائمة

نخبة المسلمين وقدمت خدمات للمهمة الخطيرة وهى التأكد من صحة الرواية الشفوية لأعمال الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله. من هنا ظهرت الطائفة الممتازة التى استطاع كتاب السير المحدثون أن يفيدوا منهم. لقد شكلت النساء موضوعا فى المجموعات التى ألفها الرجال فى العصور الوسطى كما كن مادة لتواريخ حياة النساء فى كتب الأدب المتعددة الأنواع. لكن مما لم تكن له سابقة أن تقوم المرأة بتأليف كتب فى تراجم النساء وأن تضم هذه الكتب نساء غير مسلمات وغير عربيات[٢٧] .

وعلى الرغم من أن فواز صممت مواد كتابها «الإطار البلاغى لكتابة السيرة» فإن استخدامها للصيغة التقليدية، كان إشارة إلى تميز وتجاوز الحدود المعترف بها لأنواء النوع بالنسبة للنخب القديمة بل حتى للنخب المدنية الصاعدة. وكان هذا متفقًا مع مقالاتها فى الصحافة العامة التى هاجمت فيها التعليقات التى أساءت فى رأى فواز، تمثيل التجربة الاجتماعية للمرأة وقدراتها وحاجاتها.

إن تاريخ حياة چان دارك الذى كتبته فواز بدأ بتصويرها ماديًا وبالرغم من أنه لايوجد لدينا شواهد على مظهر چان تاريخيا، فإن وصف الملامح الجسدية فى أوربا قد شكل حضوراً مادياً اعتمدت عليه فواز [٢٨] وفى ثقافة كان شعر النساء من الطبقتين العليا والوسطى مغطى ووجوهن كذلك عادة (بالرغم من أن ذلك كان يمر بدور التغير بين السوريات المسيحيات كما هو الحال بالنسبة لأسرة النحاس) [٢٩]. فإن مثل هذه المظاهر الحسية فى الوصف ربما بدت محيرة. فذكر فواز للشعر الطويل اجتذب كتاب السير اللاحقين.فهل كانت هذه الصورة للأنوثة مقصودة بوصفها نقداً ضمنيا للحجاب (لباشا وعزلة)؟ أو أنها كانت علامة لاتنكر على التى لم يكن فى وسع القراء عدم الاعتراف بها؟ أو أن فواز وغيرها لم يقمن إلا بإعادة عرض الصور الأوربية؟ هذه الصورة بطبيعة الحال أظهرت الأجساد كاملة أو اقتصرت على الرأس والعنق ، كما أظهرت تمشيطات الشعر من القصير والأشعر إلى الطويل والأسود، والزى من " البلوزة" الفضفاضة قصيرة الأكمام إلى " التنورة" الواسعة أو الروب المشغول بالذهب(٣٠).إن اختيار الكتاب فى مصر دون تفريق للشعر الطويل المكشوف واللبس الأبيض الصافى لچان ربما يكون قد نشأ عن رسالة يؤكدون بها أن الأنثى جاسرة ومع ذلك، حين لاتكون جاسرة، الأنوثة غير قابلة للغواية.

إن فواز، التى تشير فى، مستشهدة بنفسها إلى التأثير القسرى لزلة المرأة فى مقدمتها (اللآلىء المنثورة) [٣١]. ربما تكون قد رسمت صورة لخصلات شعر چان السوداء باعتبار ذلك تعليقاً مقصوداً. ومن المؤكد أن الطبيعة المادية لچان كما صورتها كلمات فواز أوصلت إلى الناس حضوراً نسوياً مرئياً ومع ذلك فهو حضور حذر: فرسم

فواز لچان يعكس مصطلحات الجمال النسائى ومثله الأعلى الشائع فى التراث الأدبى، وتراث فن كتابة السيرة (الذى سطره الرجال). والأهم أن الملامح المادية التى رسمتها فواز توضح مظهراً أخلاقيا ووظيفة مجازية تتماشى مع تقاليد كتابة السيرة فى اللغة العربية قديما ومع الصور الاخرى المرسومة فى قاموس فواز: " كانت چان دارك فتاة فرنسية بيضاء هيفاء ذات عينين سوداوين وشعر أسود كالفحم ينسدل على كتفيها . وكانت تبدو على وجهها الجميل صفات الطيبة والملاحة بينما تدل ملامحها على العزيمة والطموح وعدم الاندفاع" [٣٢] وليس من شأن الترجمات اللاحقة لچان دارك أن تكتفى بترديد هذه المجموعة من الصفات، ففى خلال الجنس الأدبى" شهيرات النساء " كان هذا هو جوهر المرأة المثالية: طيبة ذات عزيمة مليحة غير مندفعة رقيقة ذات طموح. مثل هذا الخليط من الملامح كان ضرورياً من أجل الحضور النسائى النشط المنكر لذاته مع ذلك الذى رأى فيه فيه النساء والرجال فى مصر تبرير لرؤيتهم للتقدم الوطنى. ويمكن أن ترى هذه الصورة حقيقة على أنها تضم جوانب متناقضة من الحداثة للنساء فى مصر. ومع ذلك فرواية فواز لم تكن مفكرة للذات كثيراً لأن الصفات اللائقة بالتطلة والتى تميزت چان تسبق صورة للنشاط والعمل العام وعلو الصوت مما يلقى ظلالا من الشك طيبة مظهر البطلة (ما أكثر ما ركبت حصانها واندفعت به غير ملجم ولا مسرج لجرأتها وفروسيتها. كانت فصيحة فى خطبها البسيطة المنطق وكانت أعمالها ترتكز على الصحة والسلامة والفائدة[٣٣]. إن فواز تستخدم التصوير الأدبى العربى التقليدى وألفاظ القرآن الكريم، لتضع خطوط صورة لامرأة ذات نشاط عام جاسرة تخترق الحدود الفاصلة بين الأنواع التى يقدمها المجتمع (دون استفادة للسرج واللجام).

لقد تجنبت النحاس (التى كتبت قبل ذلك) الاعتماد على الصفات المادية التى عرفت فى كتابة السيرة التقليدية فى العصور الوسطى والتى سمحت لفواز بعد ذلك بخمسة عشر عاماً، أن تمتدح سفور النساء عبر العصور فى وقت واحد، وأن تقوض الآراء المحافظة الخاصة بمكانة المرأة. وما اختارت النحاس أن توضحه من خلال چان هو تاريخ النساء فى العمل العام. وهو نوع آخر من السفور جوهرى التكوين حركة نسائية محلية. وبصدد ذكر أسماء البارزات من النساء أوردت تاريخا جماعيا جاريا لإنجازات النساء، واستثارت قوة حيوات شهيرات النساء لتحريك الفتيات : " تذكرت چان ما سمعته عن بسالة النساء الشهيرات وإقدامهن أولئك اللاتى أنقذن بلادهن من البوار مثل نساء بوهيميا اللاتى حملن السلاح ودافعن عن شرف وطنهن .[٣٤] وتقوى النّحاس هذا المعنى من معانى التماسك بعد صفحتين، واصفة چان دارك نفسها بالبسالة والإقدام، الصفات" التى كان الفرنسيون خلالها قادرين على طرد الانجليز من البلد الذى كانوا قد احتلوه والذى أعلن هنرى السادس تقريبا ملكا عليه" [٣٥]. ومع

الاعتراف بفضلها فى طرد الانجليز نهائيا بعد سنوات من موتها عكس عمل چان وصفاتها بدقة أعمال " النساء اليوهيميات".

كانت آراء المجتمع وتواصله حيوية فى بناء صورة جماعية مثالية للأنوثة من خلال تسجيلها " شهيرات النساء" ومع ذلك فى المضامين المحددة للمجتمع تتنوع وبخاصة مع مرور الزمن. لقد قدمت السير أفكاراً عن المجتمع بوصفه نسائيا متجاوزا حدود التاريخ والثقافة. لكنهم باطراد وبصفة خاصة فى العشرينيات والثلاثينيات حدودا المجتمع تحديدا قوميا أو إقليميا. وهذا ظاهر فى تراجم سيرة چان ولاينفصل عن المتطلبات المتنامية للمقاومة الوطنية المناهضة للاستعمار ضد بريطانيا العظمى وإذا كان تمثيل النحاس وفواز لچان قبل القرن العشرين قد حسن صورة امرأة مشتغلة بالعمل العام وجسورة بشكل حاسم فإنهما أعدا المسرح لأبحاثها بوصفها بطلة قومية فى السير التالية.

چان دارك فى خدمة الأمة:

تحدد مارينا وارنر تاريخ تحول چان إلى بطلة قومية فرنسية على أنه بداية القرن السادس عشر، مع ميلادها الجديد بوصفها " بطلة رومانتيكية" بعيدة عن المضامين المخيفة للصورة التى كانت مسيطرة لچان بوصفها امرأة محاربة. ومع ذلك فقد حدث فى أواخر القرن التاسع عشر أن أصبحت "رمزا سياسيا جاداً" للوحدة والتفاؤل القومى، تجسيدا للمفهومات الأوروبية السائدة عن القومية(٣٦).

و فى مصر، كما هوالحال فى فرنسا والولايات المتحدة كانت چان فى العقود الأولى من القرن العشرين بصدد تمثيل نوع من المثل الأعلى للوحدة الوطنية والحيوية الجماعية القائمة على المبادرات الفردية الايثارية. ومقاومة المجتمع للمعتدين الخارجيين وإذا كانت قد وقفت فى فرنسا عند المركز الرمزى للنضال بين الملكية والجمهورية، فإنها فى مصر جسدت رد فعل الجماهير نحو قوى الاستعمار، وهو رد فعل كان يمكن (لبعض الوقت) أن يتعاون مع الملكية الدستورية. كانت فترة ظهور هذه النصوص هى التى أصبحت فيها لغة الأمة ومناهضة الاستعمار مشحونة بالمعانى لدرجة أن الأغانى الشعبية والشعر لم يكونا فى حاجة إلا إلى ذكر قليل الكلمات المفاتيح لتثير عواطف الجماهير (٣٧).

إن تراجم سيرة چان فى مصر سنة (١٩١٩) عاملت الانجليز بحلم نسبى. لقد مالت فواز والنحاس، فى سيرة (١٨٩٥) فى مجلة شهرية عادية (الهلال) وفى الصورة التى رسمناها فى (مجلة النساء والفتيات) سنة (١٩٠٣)، إلى وصف السباق السياسى لچان وصفا خاليا من الانفعال (٣٨) ومع ذلك، نبهت المجازات التقليدية

وأنماط التعبير البلاغى التى كانت تظهر الفينة بعد الفينة فى النص إلى سياق غير سهل ولايلين من الصراع. فعلى سبيل المثال، استغلت فواز نثرا موقعا مسجوعا كان موجوداً منذ نزول القرآن الكريم (وربما قبله) علامة على الامتياز الأدبى، لكنه أصبح الآن بالتدريج غير مفضل، لأن الكتاب بحثوا عن وسائل أكثر مباشرة للتواصل وبصفة خاصة فى الصحافة. إن ندرة سجع فواز أعطته تأثيراً بلاغيا زائدا إلا أنه أوضح عنصرا معينا :" كانت فرنسا على شفا حفرة من النار بعد أن أذاقها الانجليز بحروبهم المهانه والويل المتزجين بالعار" (٣٩). لقد استخدمت (الهلال) تعبيرا أدبيا مستهلكا (يمكن أن يكون قد استعير من نصوص أوربية) اكتسب رنيناً جديداً " مخالب الانجليز " التى كان على چان انقاذ فرنسا منها (٤٠). وقد قدمت السيرة المنشورة فى (فتاة الشرق) سنة ١٩١١ عنصراً اشتهر فى النصوص التالية :" لقد كان موت چان وصمة سوداء على الانجليز" حفظها التاريخ(٤١).

ومع الموجه الثانية من الصحف النسائية التى أسست فى وقت مبكر من العقد الثالث من القرن العشرين على يد مصريين فى الغالب لا على يد مهاجرين سوريين، ظهرت چان فى زى قومى كامل محلى بحواشى براقة من العداء للانجليز. وكان هذا بالتأكيد نتيجة لكل من تغير الزمن وتغير شكل زى المرأة(٤٢) وللمفارقة، كانت هذه هى الفترة التى كان بعض النساء والرجال فيها يرفضون النماذج الغربية من قبل النساء والعربيات. ففى ديسمبر ١٩١٩ أعلنت مجلة (الجنس اللطيف) التى كانت تديرها ملكة سعد (وهى قبطية) عن تحول فى سياسة التحرير نحو " شهيرات النساء" مكررة استراتيجية رسم النساء (البيض)الأوربيات والأمريكيات كما تقتضى الضرورة التاريخية وصرحت بحدوث تغيير فى كتابة السيرة فى سياق من التبرير وتأكيد الذات فى مواجهة الغرب .

لقد قطعنا على أنفسنا عهدا منذ تأسيس المجلة تقريبا أن تفتتح كل عدد بالحديث عن حيوات سيدات بعينهن حققن شهرة فى الغرب بأعمالهن النافعة .. وجعلن من حيواتهن مثلا عليا للناشئات من بعدهن. وإننا نأمل أن تستخلص النساء الشرقيات من أخواتنا الغربيات مايدفع أرواحهن إلى النضال من أجل المعالى والسعى إلى النهوض .

ومضت سنوات وبدأنا نفخر بسيداتنا العزيزات اللاتى تعهدن بالعمل بمعاول الشرف لبذر بذور العظمة فى نفوس الصغار. إن من واجبنا الآن أن نفخر بنسائنا الشرقيات بصفة عامة، وبالمصريات بصفة خاصة، إذ ظهر من بينهن من هن أعظم بكثير من شهيرات النساء الغربيات، إننا نحب إظهار الحقيقة وأن نشجع أخواتنا

المصريات: ويضطرنا هذا أن لا نقصر أنفسنا بعد الآن على تواريخ الشهيرات من الغربيات. وسنجتهد من الآن فصاعدا أن نعرض تواريخ الملكات المصريات فى العصر القديم والعبقريات من النساء الشرقيات. فليكن المثل الرائع أمام الشابات الناشئات اليوم اللائى لايدخرن وسعا من أجل ظهور مصر ونجاحها(٤٣).

يذكرنا هذا الإعلان أن سنة (١٩١٩)، هى قمة المقارقة الشعبية للوجود البريطانى الاستعمارى، و أنها كانت نقطة محورية فى تشكيل المصريين وغيرهم من العرب الآخرين كهوية جماعية ومع ذلك، فلم يتبع مثل هذا الكلام عمل، لأن موضوعات السير الغربية استمرت فى الظهور فى المجلات النسائية بما فيها "الجنس اللطيف" وكان هذا صحيحا بالنسبة لما يتولى نشره مصريون بقدر ماكان صحيحا بالنسبة لما يتولى نشره السوريون. والواقع أن أوائل العشرينيات شهدت نشر تسع سير لچان. ومن الواضح أن مزايا چان قابلة للانتقال .

ظهرت أول سيرة لچان بعد الحرب فى مصر " فتاة مصر الفتاة" وقد أسستها فى إبريل سنة (١٩٢١) اميلى عبد المسيح، (قبطية) وقد دعت إلى الوحدة الوطنية كما يؤكد ذلك قلة عدد الاقباط الذين كانوا يشاركون بالكتابة فيها بصفة دائمة وقد صور العدد الثالث فيها "چان دارك:فتاة من أورليانز " بقلم زينب صادق " مسلمة" هنا ،، احتذت لغة الوباء الاستعمارى: فالانجليز " نهب ووباء" " وماء وهلاك" استثاروا چان إلى العمل وقد وجهت الحماسة چان أكثر مما قادتها الأصوات المقدسة، ويمكن أن تكون للحماسة مضامين سياسية دنيوية بقدر ما يكون لها من المضامين الدينية. لامجال للمهادنة هنا، وقدألحقت چان بالإنجليز شر هزيمة(٤٤).

لقد مهدت هذه اللغة لرواية أخطاء تاريخية ظهرت أول ما ظهرت فى السيرة التى ظهرت بعد ذلك فى السنة ذاتها. فمنذ أوائل العشرينيات طرزت الأخطاء التاريخية الكلام عن حياة چان. ففى " نهضة المرأة" لم يكن الجيش الإنجليزى بل الجيش البريطانى هو الذى واجهته چان وهو استخدام يدعو للدهشة: إذ لم يكن هناك بريطانيون إلا بعد ثلاثة قرون من موت چان وقد كان هذا أشد ظهوراً بوصفه مجازاً تقليدياً فى السيرة التى نشرتها (الهلال) قبل ذلك بربع قرن، يقول مصطفى بهيج: كانت تلك الفتاة هى التى أنقذت وطنها العزيز فرنسا من مخالب الجيش البريطانى القوى.لقد كان يحطم بلدها تحت سنابل خيله وتخترق حوائط المدينة بمدافعه وقواه الهمجية (أو الغرور) وحينما يقول بهيج " إن چان ذهبت إلى الأخ الاكبر لملك فرنسا (بعد أن قطعت ١٥٠ ميلا من المناطق المليئة بالدبابات الانجليزية ومحوطة بالخدع والأسلحة"(٤٥). وفى ضوء هذا التصوير للجيش البريطانى، فإن مما يغرى أن تقرأ كلمة

و دبابات لاعلى أنها مجانيق بل على أنها تضمين معنوى حديث: دبابــات(٤٦).

إن السير التى كتبت فى أوائل العشرينيات فى تعدل وتغير العناصر السابقة. فالدرس التاريخى الذى ألقاه يونس سنة (١٩٢٢) واقتبسناه فى أول هذا المقال يردد أصداء بهيج فيما يتصل بالانجليز، رغم اختلاف السيرتين فيما عدا ذلك. فقد خطا يونس خطوة أخرى إلى الأمام مشيرًا إلى " المستعمرين المقيمين " الذين حررت جاء مفهم أورليانز (٤٧) وفى سنة (١٩٢٥) ظهرت ترجمة حياة نشرت فى (مجلة المرأة المصرية) وهى مجلة قومية عادية حملت لغة بهيج على يونس : " كان عليها أن تخترق ١٥٠ ميلا عبر مناطق خاصة بالمستوطنين الانجليز ومحوطة بمختلف أنواع الخدع والمخاطر" ويقوى هذا النص المساواة بين " الانجليزى" و" المستعمر" عن طريق استخدام لغة مناهضة للاستعمار سائدة فى ذلك الوقت فى الأحاديث والأشعار والأناشيد الشعبية. ويسأل شارل السابع چان :" وهل يمكننى أن أنفصل عمن أنقذ فرنسا من السقوط والعبودية والمهانة" (٤٨).

ومن الصعب أن لايلتفت المرء إلى الغليان السياسى فى مصر فى أوائل القرن العشرين فى هذه السير، ليس فقط فى تصوير " عدويعيث فى الارض فسادا" بل فى تمثيل السياسة الداخلية (٤٩). لقد صوُر شارل السابع لاعلى أنه ضعيف فحسب، بل على أنه " يعيش حياة مهانة وعجز فى قصره، محوطا بحاشية بمن لاهمّ لهم إلا أن يأكلوا ويشربوا، ولم يخطر لهم ببال أن يفكروا فى فرنسا فى الوقت الذى كانت تفنى فيه وتعانى شر العقوبة "(٥٠).فبينما عكس ذلك صورة شارل السابع التى كانت غالبة فى الأساطير الأوربية لچان فإن من الممكن أن يفهم على أنه تعليق مقنع مقبول على السياسة الداخلية للمقاومة فى مصر لعدم الرضا عن السلطان فؤاد (ملك مصر فيما بعد) كان يصرح به فى سنة (١٩١٩) من خلال الهجائيات والشعر الشعبى. وفى العشرينيات حدث الموقف نفسه : إن فشل فؤاد فى عدم اتخاذ موقف وطنى قوى فى مواجهة الحكم الانجليزى (وكذلك انغماسه فى الحياة على الطريقة الأوربية) جعل منه موضوعا للإعراض المزدرى من قبل كثير من السكان المحليين. ومصدراً لليأس بالنسبة للقيادة الوطنية(٥١).

عقيدة وأمة ونهاية مأساوية:

كانت چان قد أصبحت فى الغرب رمزا دنيويا أكثر منه دينيا، مشبعاً بالتصور الرومانتيكى للطبيعة بوصفها مصدراً للخير والرحمة (٥٢) وربما يكون هذا صحيحا بالنسبة للمؤسسة الدينية كما كان واضحا بالنسبة للقومية الرومانتيكية.لقد رأى الباحثون أن چان قد أعلنت قدسيتها سنة (١٩٢٠) " لامن أجل الرؤى التى رأتها ولامن

أجل انجازاتها باسم العقيدة بل من أجل حياتها التى يضرب بها المثل (٥٣) وبالإضافة إلى ذلك فإن طبيعة أصوات چان شكلت مشكلة فى سياق الترجمة الفعلية لما بعد عصر التنوير فى أوربا فهل كان مصدرها قدسيًا من مصدر خارجى أو أنها كانت نتيجة للتخيلات الداخلية لچان، وأخيراً شكلت قصة چان تحديا بالنسبة للسلطة ذات الطابع الدينى، ذلك أنه بإبراز دور رئاسة الكنيسة الفرنسية فى محاكمة چان وإعدامها. استطاع الكتاب أن يهاجموا رئاسة الكنيسة لكونها قوة رجعية متعصبة فى التاريخ الفرنسى واستطاعت أن تفرض مصالحها الطبقية على حساب مصالح أبناء الطبقة المتوسطة والفلاحين. كان الطابع الدينى لچان غير ملموس فى كثير من المعالجات الأوروبية بالنسبة لفائدتها بوصفها رمزا شعبيا مضادا لرجال الكنيسة وهكذا شكل إظهار چان على أنها وجهة دينية خروجا على تاريخ الأيقونات فى الغرب (٥٤). أما بالنسبة للكتاب فى مصر فإن الرسالة المقدسة لچان كانت تناسب بيئة كانت الطاعة فيها أمرا مسلما به فى القانون الشرعى. وكانت فكرة الطبقة الدينية كاساس لقدسية لاتهاجم أو مصدرا للنشاط من أجل عمل وطنى أكثر خفاء.فمثلا أكدت حياة چان (أخلاق الفتاة) لسنة (١٩٢٦) الرابطة بين الاحترام القدسى وبين الأمة، مرددة تصوير الدم والوطنية مجتمعين :" قضى الله على الفتاة أن يجرى فى عروقها دم الوطنية بحرارة "(٥٥) وتثبت هذه النغمة الختامية فى الدعوة لحمل السلاح "حقيقة إن سبيل الله هو سبيل الأمة، ومن يموت من أجل الأمة فقد مات حقيقة فى سبيل الله " (٥٦).

بالنسبة للمفكرين القوميين الأحرار فى مصر افترض الاتجاه " الدنيوى" أن للافراد هوية دينية وحسًا اجتماعيا يقوم على الدين، لكن مثل هذا الحس يمكن أن يحتل مرتبة تالية للهوية باعتباره عضوا فى أمة لها حدودها الاقليمية (٥٧) وقد افترضت وجهة النظر هذه تعايش أديان مختلفة فى ظل إله واحد وفى ظل دولة واحدة. وبينما كانت السير التى كتبت قبل ذلك فى مصر تتحدث عن رسالة چان على أنها محددة دينيا فقد حدث فى أوائل العشرينيات أن وجد القرّاء إلها و دولة مجتمعين :" لقد صحت فى قلبها إيمانا ثابتا لايتزعزع . لقد جاهدت من أجل الأمة حتى كتب الله لها نصراً مؤزرا ،فمزقت أعداءها كل ممزق "(٥٨) وقد أثارت تمتها الدرامية لهذه السيرة صورة چان المؤثرة على مستوى مختلف الثقافات بوصفها بطلة المظلومين .

الله يعلم أنها كانت بريئة.. ولكن ماذا يصنع الضعيف المعتدى عليه أمام القوى الظالمة؟.. ما أقوى أنات المظلومين الأبرياء حين تصعد إلى السماء لتوكد مجد الروح وعظمة النفس. إنها تسجل وثيقة خالدة شاهدة على ظلم الإنسانية وجبروتها فى استعباد الأخوة الضعفاء.. إن اللعنات الصارخة التى يصبها الضعفاء على الأقوياء المستجبرين هى القوة الوحيدة فى أيدى الضعفاء. آه لو استمع الظلمة المتجبرون إلى

أنات المظلومين و إلى وصراخهم. عندما اضطرمت النيران، دخلت چان وبدأت تتمتم وتقول أشيا، غير واضحة تدعو أمتها المعذبة بألم جعل الأعداء الجبابرة قساة القلوب يبكون (٥٩).

هنا يربط النص بين احترام ما هو مقدس والحتمية الأخلاقية لنصر الضعفاء. وفى سياق الآمال التى كونها محليا إعلان ويلسون بحق تقرير المصير، كان حق الأمة مقدسا.

لقد لاحظت إيرين فيتوجليو عبد العال أن الدين اتخذ بشكل حاسم بمثابة الأساس للمجال الأخلاقى والقومية فى (بعض) المجلات النسائية المصرية فى أوائل العشرينيات. وبالنسبة لـ (مجلة النهضة النسائية) كان هذا أساسا إسلامياً، وبالنسبة لـ (مجلة المرأة المصرية) كان هذا "بشكل أكثر حذرا" أساسا دينيا غير محدد(٦٠). وفى أى من الحالتين، تقبل الكتّاب فى مصر دون تساؤل إن چان تلقت توجيهاتها من رؤى موحى بها. فقد كان مناسبا فعلا أن يضفى الاحترام الدينى شرعية على كل من الصراع الوطنى وإسهام المرأة بشكل ظاهر فيه.

ما الرسالة التى كان يمكن للنهاية المأساوية لچان، التى لم تكن خافية أبداً فى هذه السير، أن تقدمها للفتيات فى مصر؟ إنهن لابد فى النهاية أن يضحين بمصالحهن الخاصة فى سبيل مصالح الأمة بصرف النظر عما يمكن أن تكونه هذه المصالح. إن فردية چان وعذابها يختفيان تحت مجد تضحيتها حين تدعو الإله ولكن " أمتها المعذبة" كان وضع المجتمع فوق الذات هدفا لاينبغى أن يغيب عن الذهن، وقد ظهر تاثير الحاجة الوطنية الواجب الدينى فى لغة لايمكن لانغامها الدينية الواضحة أن تغفل: هل هناك اكثر رهبة من التضحية؟ التضحية بما هو زائل من أجل خير الأمة السعيد الدائم"(٦١). فى هذه السير ضحى بچان لا، لأنها كانت أنثى خرجت على القانون، بل لأنها مناضلة ناجحة ضد الاستعمار أيقظت أمتها للعمل .

إذا كانت صورة (أو صور)چان انطوت على مظاهر توتر لم تحل بين الفرد وهوية المجتمع وتحديد السلوك التاريخى المناسب لذلك والواجب الوطنى الذى كان علامة على الأحاديث فى ذلك الوقت فقد كان هناك عنصر حيوى آخر لانطوائها على الامة بالنسبة للقرّاء فى مصر. إن موضوع كتابة السيرة فى الجنس الأدبى " شهيرات النساء" كان دائما و دون تغير ارستقراطيا، خاصا بالتنمية أو من الطبقة الوسطى الأوربية (ومحليا بشكل متزايد).كان هؤلاء نسوة يفتدى بحياتهن كما لو كان هؤلاء هن القارئات اللائى تصورهن محرر والمجلات. لكن كتّاب سيرة چان قد ركزوا على الرمز الفعال للقوة القومية، كان عليهم ان يحسوا حساب عالم وراء البورجوازية

الوطنية الناشئة. إنهم فعلوا ذلك بطريقة ربطت هذا العالم ببرنامج مصرى قومى (بورجوازية) متحرر.

طبقة وأمة: الفلاح بوصفه دمية وطنية:

إذا كانت الطبقة بصفة عامة مسكوتا عنها بوصفها علامة الأنوثة المثالية فى نصوص " شهيرات النساء" فقد وضحت مع ذلك فى اختيار موضوعات السيرة ونمط الحياة الذى شكل بوصفه نمطا مثاليا لحياة المرأة (٦٢) وبطبيعة الحال، حين بدأت نساء الطبقة المتوسطة يشغلن الشريحة المهنية العاملة فى أوائل القرن العشرين ، وتعددت سير نساء الطبقة المتوسطة المصريات فى المجلات التى كانت تكتب من أجلهن، مثل (مجلة نهضة المرأة) و (مجلة المرأة المصرية). أما نساء الطبقة المتوسطة من الأوربيات اللاتى عرفن بالانجازات العامة وبخاصة العقلية). أو بدورهن كمساندات للرجل (أو مع ذلك) فقد كنَّ يصورن كذلك. أما النساء خارج هذا النطاق الاجتماعى – الاقتصادى فنادرا ما ظهرن. إن صورة المواطنة المثالية كانت تشكل حسب المثال البورجوازى للوحدة الوطنية. وحينما كانت تظهر امرأة من الطبقة العاملة، فإنها كانت باطراد فى إطار عنصر المجهود الفردى نيابة عن الأمة. وقد أضفى هذا أهمية على الموضوع و فقد سمح لها أن تكون موضوعًا (٦٣) وقد ضيق من التفريق بينها وبين مواطناتها الارستقراطيات.

ويتدعى وارنر أن عنصرًا من عناصر جاذبية چان دارك بوصفها دمية مقدسة أنها كانت فوق الطبقات ومثلت النبوة بوصفها عملا مفتوحا أمام الموهبة وبوصفها فلاحة كانت فى مكانها المناسب كمثال ثورى للنبالة المستحقة بالمزايا لا بالميلاد (٦٤). وفى أواخر القرن التاسع عشر حين كان الاخذ بالوطنية الرومانتيكية فى أوروبا، غطت صورة الطفلة الفلاحة على الصور الأخرى المتاحة لچان (٦٥) ولكن فى السياق المصرى لم يكن استخدام چان فى كونها مخفية للطبقة بقدر ما كان تضمنياً لها فى عقيدة وطنية لأمة والأمران مختلفان. لقد قدمت چان تمثيلا بريئا من العيوب للفلاح بوصفة عماد الأمة وإذا كانت هذه الصورة مستعارة فإن هذا لم يغط على رنينها على المجال المصرى . ولم تكن الأصول القروية لچان مما يطول الحديث عنه فى السير المبكرة فى مصر. إن فيض السير فى أوائل العشرينيات هو الذى جعلها مشهورة بوصفها فلاحة. تنقل إلى الصفحة التى تليها التى ظهرت فى مجلات ذات إدارة مصرية، فى وقت كانت الوطنية المصرية غارقة حتى أذنيها فى ترياق الرومانتيكية المصلحة للحياة. إنها نفس السير إلى حد بعيد، والتى صورت قوت المقاومة للبريطانيين بوصفهم مستعمرين، كان يونس الذى كتب فى سنة (١٩٢٢) أول من أطلق على چان " فتاة فلاحة" نبتت من

أرض دومرمى هاربة من أبيها الراعى (٦٦). هذه السابقة وقعت فى قصة تمثل بشكل صريح " درسا كليا"- يرى المؤلف أنه ثابت تاريخيا ولا يمكن تفاديه مع الإيمان بحكمة الأحداث - فيما يتصل بتجاهل قدرات النساء " هذه المرأة الرائعة أحرقت فى سوق روين وبعد خمسين عاما، عرف الناس قيمتها وملئوا جو فرنسا بتماثيلها فقد فهم الناس أخيًرا مقام المرأة وعرفوا أنها يمكن أن تتفوق على الرجل، وربما استطاعت امرأة أن تقود الرجال؛ لأن أى أمة تصغر من قيمة نسائها تتعجل دمارها (٦٧) ان استخدام لقب فلاحة الذى يظهر لأول مرة هنا يشير إلى ضرورة تمثيل الفلاح وكذلك المرأة بطريقة توحى بتكون اتجاه وطنى موحد الطبقات.

وتقدم طفولة چان قصة ريفية صبغت الفلاحين بصبغة رومانتيكية بما يتفق والخطاب القومى السائد المتحرر. وعند (مجلة المرأة المصرية) فى سنة (١٩٢٢) التى صورت طفولة چان ساذجة ونقية كما هو الشأن بالنسبة لمولود من المواليد الرعاة الذين لم يعرفوا شيئًا من أمر هذه الحياة إلا الهواء الطلق والضوء والحرية وأغانيهم التى كانوا يغنونها وقوفًا وراء حيواناتها الهادئة (٦٨). لقد عاشت أسرة چان بالفعل على نتاج حيواناتها. ولم تكن الأسرة غنية، لكن كانت عندهم قاعدة اقتصادية سليمة، وربما يكون والد چان قد شغل بعض المناصب الرسمية فى دومرمى (٦٩) ولم يكن هوالراعى الذى صورته هذه السير، شخصية ربما تعكس تصورا مدنياً وطنيا بورجوازيا للمجتمع الريفى (٧٠).إنالطبيعة النقية للفلاح المثالى ربطت بالعاطفة الوطنية الصادقة التى انطوت عليها چان (٧١).

إن امكانية امتزاج الفلاح الخشن ابن الطبيعة والقائد الوطنى الشجا ع فى شخص واحد على ظهر فرس يقوى الموضوعات المطروقة عن " الفلاحة" بوصفها العمود الفقرى للأمة كانت هذه صورة عزيزة على قلوب كثير من المثقفين الوطنيين الذين سكنوا المدن غالبا ونظروا إلى الوراء فى شوق إلى الجذور الريفية. لقد أطلق محمد هيكل على نفسه «وهو الذى ينتمى إلى أسرة ميسورة بارزة، سكنت المدينة و احتفظت بالطبع بأرضها الزراعية» لقب " فلاح مصرى" حينما نشر روايته (زينب: مناظر وأخلاق ريفية) سنة (١٩١٣)(٧٢) هذا العمل الجيد من أعمال الوطنية الرومانسية شكّل الفلاح بطريقة رائعة فى النص المكتوب. زينب ضحية لكل من القيود المفروضة على الأنثى فى بيتها والظلم الطبقى. ربما تكون زينب المسحوقة قد تحولت إلى بطلة إيجابية فى شخص چان دارك وهى شخصية أقرب إلى الفلاحة البطلة بوصفها مصر فى أعمال المثال والبطل الوطنى محمود مختار، وفى الوقت نفسه كانت چان فوق ذلك بعيدة. ولم تكن الإشارة بأصولها الريفية تتطلب الاطلاع على ظروف الحياة التى عناها

الفلاحون فى مصر .

وكما حدث فى فرنسا بالضبط، كان يمكن أن تصبح چان ممثلة للأمة، إذ كان يمكن فى مصر أن تمثل النتاج الوطنى الكامل للاهتمام برفع مستوى الفلاح وتدريب المرأة – من أجل تقدم الأمة: لقد أصبحت رمزا للمبادرة الفردية، وتقدم الواجب الوطنى وضم الولاء إلى الدينية فى إطاره، وضرورة التضحية من أجل الأمة. وفضيلة سكان الريف.

وإذ كانت چان قد تضمنت بشكل فعال المثل العليا الوطنية المصرية فإنها كان يمكن أن تشكل في لغة السياسة المحلية على أنها لاتنطوى على أى تهديد. إن اضطلاعها بدور الرجل يمكن أن يفسر على أنه غير عادى حتى حينما تقصد الأبعاد التى يمكن للمواطن المخلص ذكرا كان أو أنثى أن يصل إليها فى مصالح الأمة. ولكن لم تكن چان وحدها بالضرورة بوصفها شخصية عامة هى التى تقلد. فالسير التى أكدت الأصول الريفية لچان والتى غدت لغة الوطنية المناهضة للاستعمار هى ذاتها التى مالت إلى تصوير العنصر المحلى الذى ميزت چان. ذلك أن أى امرأة ذات نشاط عام لابد أن تتجه إلى الوطن. وعلى المحلى أن يكون إطاراً لمابقى- حتى إذ كان يبرز الأعمال الأخرى للنساء واصفًا الأمومة وتدبير المنزل بوصفهما أعمالها ذات أولوية أو تتطلب كل الوقت أن توضع موضع التساؤل.

الأسرة: أب وطنى وأم منزلية:

تصور سير " شهيرات النساء" باستمرار الأسرة وأدوار الأبوين على أنها مركزية بالنسبة لتحقيق الذات والإحساس بالواجب (أسرياً ووطنيًا) لدى المرأة المثالية الحديثة. والتجمع الأسرى المصور فى السيرة قاصرة على الوالدين والأبناء دائما كما فى أدب السلوك الموجه إلى النساء اللائى خاطبهن الناشرون فى مصر [٧٣]. وكان هذا متسقا مع التحليل الوطنى الليبرالى للكيفية التى يمكن بها للنساء بوصفهن قلب الوحدة الأسرة الواضحة التحديد أن يدفعن التنمية الوطنية إلى الأمام. ولم تكن " المرأة المشهورة" وحدها هى التى قدمت نموذجًا بل قدمه والداها أيضا السير التى كتبت عن چان استثناء. كان الاب المثالى لامرأة مشهورة هو الشخصية الموجودة فى كل مكان فى الخطاب الوطنى الرجالى فى ذلك الوقت، الأب الليبرالى المعين الذى جاهد فى سبيل تعليم ابنته [٧٥] . وكان التعليم هو ذلك الذى قوم قولا أو بإقامة العقبات فى طريق الرغبات المهنية لابنته. وچان دارك وهى شخصية غامضة بما فيه الكفاية فى " دراسات جيهانيه " ليست شخصية غامضة فى هذه النصوص. إنه يبدو إلى حد ما: عقبة فى سبيل رغبات چان: وهو أيضا مانع نقيض يبرز إصرارها، وعند فواز اظهر والد چان

عنفها وخشونتها إلى حد لجوئها إلى الهرب - وهذا صدى لهجمات فواز على معاملة البنات فى مقالاتها فى الصحف [٧٤]. ففى (الصباح) تعارضت مع المعاملة السيئة المزعومة لچاك مع طيبة چان: حينما سمع والد چان ذات السنوات الخمس أنها ترى أشياء " ضربها حتى اضطرها للهرب لتعمل خادمة عند أرملة تملك نزلا. وهناك ظهرت مثالا للطهر والنقاء والجدية [٧٦].

وفى أواسط الثلاثينيات اختلت الأسرة بدلاً من الأب، وسط المسرح. وقد انتشرت صورة مثالية للأسرة المكونة من الولدين وأولادهما - مكتملة بتوزيع العمل بدقة على أساس النوع- فى السيرة التى كتبت فى (المهرچان) سنة (١٩٣٨) :" كان أخوتها الثلاثة هم الذين ساعدوا والدها فى حرث الأرض ورعاية الماشية" أما چان وأخواتها فقد كان اهتمامهن بالبيت، رفى الملابس وعمل الإبرة وهكذا[٧٧]،هنا حلت الأنثى المثالية محل الفتاة الفلاحة المثالية.

التى ترعى القطعان للأسرة. فى إطار هذه الصورة للاسرة المكونة من أبوين وأولادهما يظهر والد چان رجلا طيبًا، اهتم بأولاده وعارض اهتمام چان لا من منطلق أفكار محددة عن مكان الفتاة.

وفى النصوص التى كتبت عن " شهيرات النساء" بصفة جماعية لقيت الأمهات- أمهات من كتبت سيرهن والأمهات اللائى كتبت سيرهن- أطيب ثناء بوصفهن أمهات ذوات ضمائر. كانت الأمومة هى الأساس عندهن (تربية الأطفال وتدريبهن). ومع ذلك، فقد أعدت أمثال هؤلاء الأمهات، عن وعى أو غير وعى، بناتهن لأكثر من نوع من العمل وأكثر من طريق لتحقيق الذات[٧٨] وتظهر قوة الام المربية فى (المهرچان) فى سيرة چان. فبعد أن فرغ المؤلف من الأب أعلن أن " زوجته ايزا بيلا عنيت بالأطفال وعلمتهم القراءة والكتابة" [٧٩].إن خصوصية وصفه واتفاقه مع وجهات النظر الوطنية الليبرالية عن دور المرأة بوصفها معلمة لقوميى المستقبل (واتفاقه كذلك مع برامج المشتغلين المبكرين بالحركة النسائية) يبرز فى مواجهة تاريخ چان المعروف: بينما كانت فى أخريات حياتها قادرة أن توقع باسمها فربما لم يكن لديها إلا قدرات محدودة على الكتابة". وكانت أمها بالتاكيد تقريبا أمية[٨٠].

بعد المعركة: البطلة كسيدة بيت:

إن إدراج چان ضمن الحياة المحلية يتبع طريقة سائدة فى الصياغة فى الجنس الأدبى "شهيرات النساء" وتشكل هذه السير المحلية على أنها المرساة لوجود الأنثى، لكنها مرساة ذات عدد من الحبال. وخلال الثلاثينيات كانت المرأة الوطنية الكاملة (كما

صورتها السيرة تجمع بين المعرفة بالحياة المنزلية والعمل خارج البيت الذى صور على أنه لايتعارض مع العمل ذى الطابع النسائى الخالص ، وبالإضافة إلى ذلك، فإن أكثر أنماط العمل (لكن ليس كلها) المتفق عليها تفترض هوية طبقية معينة عن طريق مستويات يمكن تحقيقها عن طريق التعليم ووقت الفراغ والدخل الخاص: العمل الخيرى والتعليم والكتابة (٨١). وقد امتدحت هذه النصوص أيضاً الزوجات والأمهات المتفرغات: فتنشئة ابن وطنى يساوى عملا وطنيا نسويا .لكن، كما أشرت من قبل، فإن هذه الصور موضوع لتفسيرات متضاربة. فالبيتية وضعت فى المركز الذى جعل من الممكن تزكية ألوان أخرى من الحياة (٨٢).

إن النصوص التى كتبت عن چان تبين كيف أن كتابة السيرة يمكن أن تؤدى رسالة غامضة إلى تلميذات المدارس المصريات، لأن حياة چان يمكن أن تصاغ بشكل قلق فى قصة عن الحياة البيتية والأدوار التى لاتصلح إلا للنساء. أن رفض چان على مايظهر للحياة البيتة (من خلال أعمالها إذا لم يكن من خلال كلامها) ودوام عذريتها وسفورها ولبسها المختلط يتناقض كون البيتية أساسيته (٨٣).كيف اتفقت صورتها مع ذلك ؟

إن الصفات التى تميز چان من سيرة إلى أخرى تعكس تلك الصفات التى تميز " نساء شهيرات" اخريات: العزم والذكاء والجرأة وتكامل الشخصية والمضاء، ويتكرر تناقض صورتها مع صورة شارل السابع المتردد الخائف و يزيد الاختلاف والتناقض من قوة إرادتها للعمل، كما يحدث حينما لاتلقى إلا " الاحتقار وعدم الاهتمام" من قائد الجيوش الفرنسية المعروف بطبيعته القاسية وقسوة قلبه وكبريائه، ولكنها لم تتراجع(٨٤).إن صفاتها المناضلة غلبت على كل شىء آخر وبثت المقاومة فى كل أعمالها. وحتى أعداؤها حزنوا لموتها وذلك لمضانها وشجاعتها .. .. واعترفوا بأنها كانت خير الفتيات فى شخصيتها ودينها (٨٥). ومثل هذه الصفات تصبح علامات يضرب بها المثل فى الأنثى كما حدث حينما نشرت (مجلة المرأة المصرية) إعلانا عاما فى السيرة التى كتبتها الفتاة أورليانز " والمرأة ماضية العزيمة حينما تصمم أن تكون كذلك"(٨٦).

وتبرز هذه القصص سفور چان. ومع ذلك إذا كانت چان كشخصية تاريخية تعد لامعة فان السير المصرية أبرزتها زاهدة فى الشهرة. فعلى سبيل المثال، يبين رفض چان لحفل المزعوم شارل بعد نصر أورليانز جديتها وايثارها وتواضعها:"دعاها الملك إلى مائدته لكنها رفضت قائلة :" إن الوقت وقت بذل المجهود والتصميم لا وقت الصخب والشبع. والتواضع ينطوى على البساطة أيضا كما أن حبها المؤكد للاناقة لم يظهر أبدا فى هذه النصوص (ويؤيد هذا الصمت التحذيرات الحادة واسعة الانتشار التى

نشرتها الصحافة من زيادة عدد النساء المعزمات بالمظاهر وبخاصة أولئك اللائى يستخدمن الطرز الأوربية الجديدة).

وكما كان الشأن فى تصوير چان فى الوقت نفسه فى أوربا، صور زيها الرجالى تصويرا حسنا على أنه ضرورة أملتها المعركة. ولاتظهر امكانية الاهتمام الدائم بالزى المختلط (٨٩) وبالإضافة إلى ذلك، فأن سلوكها المسترجل يعوض عنه التأكيد على شعرها المنسدل وبياض ثيابها - طريقة مختلفة للتعبير عن الرسالة ذاتها، ربما، كمادلت على ذلك الرسوم الأوربية لچان لابسة سلاحها وتنورتها المنسدلة(٩٠).

توضح هذه السير مفهوما للانوثة كما شكلها الواجب الوطنى - والواجب الوطنى كما شكله مفهوم العمل الأنثوى. وتقابل حياة چان المنزلية جوانب الرجولة فى بطولتها العامة، ويجسد التقسيم إلى " عام" و " خاص" فى شكل " مذكر" و" مؤنث"(٩١). وتشكل حياة چان المنزلية فى مصر صورة العمل الأنثوى المقبول المتفق مع العناصر السائدة فى الجنس الأدبى " شهيرات النساء" أى نشاط النساء الايثارى الموجه نحو المجتمع. إن منحنى الخروج من البيت والعودة إليه يحدد المشروع. ومثل هذه التشكيلات تنادى بوجهة نظر جوهرية عن طبيعة المرأة المرتبطة بالوطنية بوصفها واجبا منزليا. لقد بثت چان فى الجيش وطنيتها وحماسها فأشعلت قلوبهم. ما أجمل صراع المرأة المقدس وما أبرأ إخلاصها! إنها مخلصة لامتها كما هى مخلصة لطفلها، إنها تحب بلدها كما تحب الزهور والرياض. ليست لديها أطماع، ولايمكن القول إن لديها أغراضاً كما يكون لدى رجال معينين فى حبها للأمة. لا لأنها تحبها ولكن لأنها ترى ذلك واجبا عليها (٩٢).

إن الرسالة التى كان من شأن تلميذات المدارس أن يتلقينها رسمت حدودا واضحة حول النشاط العام للمرأة. فمثلا كان من العناصر التى تتكرر كثيرا رغبة چان فى العودة إلى البيت بعد تتويجها فى رايمز: لقد حققت اليوم كل ما وعدت أن أقوم به من أجل انتصاركم ولهذا دعونى وسوف أعود إلى ولدى حتى أرعى الماشية وأغزل الصوف حسب أساليب البيت الذى نشأت فيه" ومع ذلك فإن رغبة چان فى العودة إلى البيت تبعث برسالة غامضة: أنها لاتعود" (٩٣).

ان چان المصرية (مثل كثيرات غيرها من " شهيرات النساء") تبين ألواناً من الذوق تحددها هذه السير بأنها نسائية، أنها لم تقتل بيديها، كما يؤكدون، وهى نقطة أصرت عليها أثناء إدانتها فى المحاكمة. (١٤٣١)(٩٤). وتشيد السير بقدرتها التربوية : ففى (الهلال) " كان العطف على الفقراء" وحده هوالذى رفع معنوياتها فى الوقت الغامض بعد تتويج شارل (٩٥).وعند صادق كان تعاطف چان يعنى أنها كانت تبادر

بتضميد جروح المصابين من الأعداء[٩٦]. وفى جلسة محاكمة چان تحدث الشهود عن اهتمامها بالفقراء فى محيطها، وتحدثت هى نفسها عن حزنها لرؤيتها الدم يسيل[٩٧].لكن ما أكده، الكتّاب فى مصر أن التعاطف بوصفه علامة على الأنوثة أكثر مما هو علامة على عمق التقوى والفضيلة .

إن الدور الوطنى الأنثوى القوى لچان المصرية يصل إلى مداه أسلوبيا فى السيرة التى كتبتها سنية زهير (١٩٣٣) فى (مجلة المرأة المصرية) تجمع زهير صورتها الأساسية بين الأدوار الثانوية للنوع والصورة الرومانتيكية بشكل صارخ لچان :" إن المرأة مع أنوثتها ورقتها قادرة على أن تقوم بما لا يستطيع أقوى الرجال وأشجعهم القيام به . ففى هذه اللطافة والرقة يكمن سحر يتغلغل فى قلوب الناس، الذى يمدها مشكّلا إياهم حسب ماترغب المرأة وتريد [٩٨]وتصب چان فى الغالب : تشرف على نوم والدها وصورتها بهذه اللطاقة والرقة. لقد اشتهرت فى محيطها بطهارتها وعطفها على المرضى والفقراء[٩٩].لقد أثارت أخبار الحرب " التعاطف والأسى" عند چان الصغيرة.إن وصفها يردد أصداء صور الفترة الرومانتيكية لچان، تلك الصور المشهورة فى الغرب (والمعالجة المبكرة فى مصر) لأنها " لبست زى الجند لكن دون غطاء الرأس. وانسدل شعرها الجميل حراً على كتفيها مربوطا برباط أبيض لدرجة أنها كانت مميزة بين الجنود "[١٠٠]وتتفق أعمال چان كما شكلت فى هذه النصوص مع هذه الصورة النسائية. كانت محترمة يعيدها الجنود " ولم تتدخل فى حركاتهم الفنية بل تركت ذلك للقائد دانوا . وقصرت دورها على إغراء الجنود (باختيارهم) بأن الله معهم[١٠١].هنا تتبع زهير منهجا أدبيًا فى دراسة چان كما بدت فى المصادر المبكرة لكنه منهج يختلف عنه أسطورة چان كما شكلتها الذاكرة الشعبية الجماعية فى الغرب. وعلى أكثر الاحتمالات لم تقد چان الجند، بمعنى كونها القائد العسكرى المسئول. وعلى أى حال، فيبدو من غير المحتمل أن دورها كان قاصرا على استثارة حماس الجند فالمصادر المعاصرة والتى يعدها تؤكد أن القادة كانوا ياخذون رأيها فى تحريك الجنود وأنها كانت فى الحقيقة عصب المعركة :" كانت عميقة الخبرة بأمور الحرب " هكذا كانت شهادة الدوق ألينسون فى المحاكمة التى ردت لها اعتبارها " فى استخدام الحرية وفى وصف الجنود استعدادا للمعركة وفى إعداد المدافع. كانت عجيبة فى كل ذلك" وتؤكد زهير دورا فى المعركة يضفى مظهراً نسائيا على صورة چان حسب التشكيلات السائدة للأنوثة الوطنية فى مصر والتى تشكلت بدورها جزئيا من الايديولوجية النسائية الأوربية فى القرن التاسع عشر . وفى الوقت نفسه يتفق هذا الدور تماما مع التراث العربى القديم الذى كان من المعتاد فيه أن تدخل النساء فى الجاهلية وصدر الإسلام أرض المعركة ، لتشجيع الرجال على العمل ومعايرتهم على النكوص [١٠٣].

وتنفى زهير باصرار أى تهديد يمكن أن تشكله چان للآراء المستقرة عن حدود النوع: "حينما انتهت المعركة (فى أورليانز) رجعت صفاتها الأنثوية إليها. فكانت تبكى لمنظر الدم والقتلى وسماع أنات الجرحى "(١٠٤). وقد تزخرحت هذه الحدود مسافات بعيدة فى أوائل الثلاثينيات حينما ظهر هذا النص. وربما كان إصرار زهير مريحا للبعض، مثيرا للشبحى الغامض عند الآخرين.

مجتمع ومجتمعات :

أضفت السير التى كتبت عن چان إلحاحا على مسألة ما إذا كانت الهوية الوطنية المصرية وتشكيل الخطاب النسوى اعتمدا على نماذج أنتجت من الغرب. فبينما كان من الممكن اتخاذ چان بطلة كاملة مناهضة للاستعمار يضرب بها المثل، لم تكن بعض رؤساء التحرير مستريحين إلى مستوى الانفصال عن السياق الذى تطلبه چان بوصفها مضرب مثل. لقد لاحظت بالفعل فى الوقت الذى تغلغلت فيه المقاومة الوطنية ضد بريطانيا العظمى المجتمع المصرى، شيوع القلق من استخدام موضوعات غربية فى كتابة سير " شهيرات النساء" وإذا كانت السيرة مضرب المثل شكلت مجتمعا نسائيا غطى على الحدود العرقية والقومية، واذا كان ذلك قد غطى على تناسب القوى غير المتجانسة بين المستعمِر والمستعمَر فإن خطابا آثار آراء حديثًا عن استفتاء المجتمع غالبا ما أحاط بسيرة الواحدة "شهيرات النساء" بما فى ذلك چان دارك.وقد عبرت هذه الطريقة فى التبادل، فى إثارتها موضوعا عاما فى الخطاب الوطنى والاصلاحى، عن الإعجاب بما كانت المرأة فى الغرب قد حققته (على مستوى الطبقتين العليا والوسطى) بتوضحيها موقفًا نقديًا من الجمعيات الأوربية والامريكية الشمالية وتأكيدها للكبرياء والهوية المحليين فى مواجهة الآخر الجماعى .

لقد عقدت سير " شهيرات النساء" مواقف النساء العربيات المثقفات من النساء والأوربيات، فقد تحدت هذه السير البحوث العلمية التى أقامت إطاراً مزدوجًا (الغربى فى مقابل المحلى) لدراسة الحركات النسائية العربية وبخاصة فى مصر (١٠٥).ذلك أنه إذا كانت بعض السير قد اخفت الصلات بين الايديولوجيات الليبرالية للنوع والممارسات الامبريالية عن طريق الإشادة بالنساء الأوربيات اللائى كانت انجازاتهن سببًا فى تحقيق أهدافهن التوسعية، فإن سيرا أخرى قد شككت فى قصص التفوق الاستعمارى باظهار " نسائهم" على أنهن موضوعًا للضغوط ذاتها التى تخضع لها" نساؤنا" (وقد كان يمكن ذلك أن يدفع إلى المقدمة بتحالف طبقى أيضا) من خلال السرد فإن كثير رفضن فكرة الدونية الطبقية عند الخاضع للاستعمار بمنحه تجربة مشتركة وظروفا اجتماعية مختلفة (مع غيره) لقد أصرت التواريخ المحلية بدلاً من تواريخ مستوردة من قبل المستعمر.

لقد صورت (فتاة الشرق) مرتين فتاة مجهولة من قراقس فى ليبيا (الأولى سنة ١٩١٢ بعد اجتياح الايطاليين لليبيا بسنة، مثيرة تعاطفا قويا واهتماما وقلقا فى مصر[١٠٦] . وكما تقول مارجوت بدران لقد " حركت الحرب النساء المصريات نحو عمل جماعى" عمل انقاذى لمساعدة الليبيين [١٠٧]وظهرت الصورة الثانية سنة (١٩١٩) أثناء أكثر الفترات توترا فى عمل مضاد للبريطانيين على اتساع الأمة فى مصر، وفى وقت كانت المقاومة الليبية فيه تدفع بالايطاليين نحو الشاطى [١٠٨]. وفى الحالتين حيت القصة المقاومة الشعبية الليبية لأطماع الاستعمار الايطالى، وأبرزت بوضوح اشتراك النوعين (مع الاختلاف الواضح) فى طبيعة هذه المقاومة. (لقد أبدت النساء شجاعة لاتقل عن شجاعة الرجال فى أتون المعركة، لأنهن تبعن رجالهن وشجعنهم و لم يرهبن أصوات المدافع[١٠٩]. هذا الوصف الذى ينطوى على إطراء يعكس الوظيفة الحربية ذاتها التى أكدتها السير التى كتبت فى العصور الوسطى لنساء الجاهلية وصدر الإسلام والموضحة بنصوص أخرى فى سيرة زهير لچان. وقد حيى رؤساء التحرير، مستفيدين من هذه المادة، وجود المرأة فى ميدان المعركة ، لكن (فتاة الشرق) ذهبت أبعد من ذلك: فالدور التحريضى نص على أنه مساو فى النضال والشجاعة للدور المثالى للرجال. لقد شكل الرسم بطلة فلاحة قادت " أبناء شعبها" إلى المعركة فجرحت، لكنها ظلت شجاعة صامدة [١١٠]. ولقد اشبهت فتاة فراقس چان دارك شبها غامضا

والواقع أن الصحفيين الأوربيين كانوا يطلقون على هذه الفتاة چان دارك الثانية هكذا قالت (مجلة فتاة الشرق) سنة (١٩١٢). لكن هذه التسمية الصحفية الاوربية كانت إطارا غير مقبول لقصة حياة البطلة " إننا نعتقد أن هذه الشجاعة التى ظهرت بها الفتيات العرب ليست مستغربة بيننا. ولذلك ينبغى أن نطلق عليها اسم خولة «بنت الأزور وهى محاربة مسلمة مبكرة معروفة» " امرأة مشهورة" أخرى وبدلا من الاعتماد على مصادر أوربية اقتبس النص اقتباسا طويلا من مقال عن البطلة الليبية نشرته كاتبة تركية هى فاطمة علية فى صحف اسطانبول [١١١]. وتطيل عليه الحديث فى موضوع خولة بتعداد نساء مسلمات (مع شىء من المبالغة) برزت فى الصراع الحربى. واختيارها للأمثلة استراتيجى : فقد كان هؤلاء النسوة يحاربن الصليبيين .

لدى الفرنسيين چان دارك. واحدة فقط، لكنهم لن ينسوها. ومع ذلك تفيض صفحات تاريخنا بأخبار بناتنا اللائى رفعتهن شجاعتهن إلى مستوى الابطال. فهل تستطيع أن نضيف اسم هذه المرأة إلى أسماء أسلافها؟

حينما هاجمت الجيوش الصليبية حلب، قادت حنيفة ابنة الملك العادل ملك مصر وابنة أخى صلاح الدين اليوبى المشهور، جيشا للدفاع عن وطنها وقد أوقعت بالعدو

خسائر فادحة وأسوأ هزيمة وأرغمت الجيش على التقهقر و قد كانت التى هزمت الملك لويس أو القديس لويس فى معركة المنصورة هى شجرة الدر قائدة الجيش.

كان من أثر ذلك تشكيل مقاومة جماعية لتسمية أوروبية لتجربة استعمارية عربية إسلامية. وفى الوقت نفسه لتوبيخ المجتمع لتجاهله سوابقه التاريخية.لقد غطى أسلوب علية على تفرد چان دارك بتأكيد التفوق العددى للمحاربات المحليات وفى النهاية ضمت هذه المقاومة وما نتج عنها من روح جماعية - زكية مسلمة من سكان المدن (عليه) وسورية مسيحية تقيم فى مصر (لبيبة هاشم) موسسة (فتاة الشرق) ورئيسة تحريرها وكاتبة السيرة، وفلاحة ليبية مسلمة (فتاة فراقس) وبطلة من فجر التاريخ العربى من جزيرة العرب (خولة) وقائدتين مسلمتين من العصور الوسطى (حنيفة، وشجرة الدر البطلتان اللتان ذكرتهما عليه)(١١٣).

ولايوجد نص عليه" فى نسخة ١٩١٩ . وبدلا من چان دارك الثانية فإن البطلة هى چان دارك العربية. دون حرج من اقتباس التسمية. ربما كان يكفى إذ ذاك تغير اللقب.وقد أضفى ذلك على الموضوع هوية جماعية على اتساع المنطقة وانطوى على تضامن عربى ضد الاستعمار الأوربى، واضعا الشخصية الأوربية البطولية فى سياسة مناهضة الاستعمار فى المحل الثانى(١١٤).

إن تشكيل كل من العمومية والتواريخ الخاصة فى قصص " شهيرات النساء" يعارض التأكيد الطويل الأجل أن الاعمال النسائية فى العالم العربى (أكثر العمل تركز فى مصر)كانت بصفة شاملة ذات أصل غربى. إن القول بأن البرامج النسائية الليبرالية كانت تقليدا للغرب- أو أن المعالجات النسائية والوطنية لقضية المرأة كانت كلها مستمدة من الخطاب الاستعمارى- يعزو سلبية غير دقيقة إلى المحاولات المحلية ولا يقدر الاستخدامات المعقدة للخطابات التى تطبعها بالطابع الغربى حق قدرها وبتعبير حرفى تمامًا استخدم الكتاب الصور الغربية فى خدمة أعمالهم وعارضوها(١١٥).

إن تعقد هذا الوضع وضحته بشكل جميل (مجلة النهضة النسائية) سنة ١٩٢٦ فى سيرة زكية عبد الحميد سليمان وهو شخصية بدوية بارزة. ورت السيرة الحياة العملية لزكية من دراستها فى انجلترا إلى قيادتها التربوية كمدربة للمعلمين وموسسة للمدارس وموظفة كبيرة فى الحكومة المصرية. وتشكل الحكايات عن حياة زكية التلميذة نموذجًا قويًا:

كانت إحدى المعلمات الانجليزيات (ذات الجنسية الانجليزية) تشرح تاريخ حياة چان دارك لفصلها. وحينما وصلت إلى نقطة إلحاق چان الهزيمة الساحقة بالانجليز

صفقت زكية دون أن تعى ذلك، فقد أعجبت بفكرة البطولة إلى درجة كبيرة. وحينما وصلت المدرسة إلى كيفية هزيمة هذه الشجاعة بواسطة النيران قفزت الدموع من عينى زكية- افصح تعبير ممكن عن كيانها الداخلى ثم صرخت حينئذ " فليترك الانجليز بلدنا" وأصيبت المدرسة بالدهشة، وقالت لها فى نغمة مليئة بالتلميحات :" لاتزالين مصرية" فأجابتها زكية على الفور:" سيظل هذا مصدر فخر لى دائما" (١١٦).

إن هذه الفقرة تتحدى شكوى عامة فى الصحف المصرية لذلك العهد: وهى أن البنات المصريات فى الخارج يفقدن مصريتهن.وفى الوقت نفسه تعضد كتاب السير وموضوعها بموقف مناهض للاستعمار بقوة، ويتضمن أن الأهداف الشخصية والوطنية لاتتعارض. وبالإضافة إلى ذلك يوضح النص الامكانية التعليمية للسيرة فى تدريب النخبة النسائية. لقد جعلت چان التى يضرب بها المثل من زكية مضربا للمثل.

خاتمــة:

إن حضور چان فى مصر استغل شخصياتها الأوربية، فالأعمال المصرية الوطنية والنسائية المطعمة، لصالحها، بالصور الأوربية المتغيرة لچان فقد اختار المؤلفون فى مصر من كتب التراجم ما وجدو مفيداً، لقد عكست هذه النصوص النصوص الأوجه الإنسانية الرومانتيكى الذى كما كان سائد فى فرنسا فى القرن التاسع عشر. چان بوصفها فلاحة، چان بوصفها رمزا لأمة مستقلة قوية، چان بوصفها مثالاً للنساء- كل ذلك وجد طريقه إلى مصر. وكان الذى لم يظهر هو العنصر الوطنى المشكك فى الجدل الأوروبية حول چان: الأفكار الرومانتيكية عن الايحاء الداخلى فى مقابل التوجيه الخارجى المقدس أو النقص النسبى فى الاهتمام بچان بوصفها دمية مقدسة فى أمريكا فى نهاية القرن كما شكلتها الإيديولوجية البروتستاتنية (١١٧).

وفوق كل شىء فإن رفع چان إلى مقام الأيقونة المقدسة فى مصر استغل امكانيتها بوصفها شخصية صراع ضد الاستعمار تضمنت برنامجا وطنيا ليبراليا. ذلك أنها فى شخصية واحدة استطاعت أن تجمع بين مجازات الوطنية الوحدوية (محولة انقسامات النوع والمنطقة والطبقة بل حتى والهوية الدينية إلى موضوعات مستقرة أو مختفية) المشاركة الاجتماعية الفعالة للنساء بالغة الأهمية فى التكوين الناجح للأمة ، وبين صراع مجموعات الأقلية من أجل العدل ضد المخالفات المخيفة. لقد كانت المرأة القائد معارضة للظلم النوعى فى حياتها الخاصة عاملة نيابة عن المجتمع.لقد كانت " مود جون" چان دارك الايرلندية" كريستابل بانكهرست" العذراء المحاربة ادا ب ويلز، نموذج " چان دارك" بالنسبة للفتاة الامريكية الافريقية، فى أمة

مثل مصر تطلب الحرية من الحكم الاستعماري الأوربي لقد حول الكتاب صورة چان ضد أصولها الأوربية مستغلين الرمز الثقافي الأوروبي.لقد القوى بوصفه علامة ظاهرة على تصادم الشرق والغرب .

من الواضح أن هذه السير تبين التغيير على مرور الزمن، حتى حين تبين استمرارية الموضوع أن لقد مال المشتغلون المبكرون بقضايا المرأة إلى تأكيد المجتمع باعتباره أنثويا بينما أكد أولئك الذين كانوا يهتمون أكثر ما يهتمون بالعمل الوطني أو الصراع العربي الأقليمي من أجل الاستقلال عن العثمانيين والأوربيين على السواء. أكدوا المجتمع بصفته العرقية أو الوطنية صارفين النظر عن النوع والدين والولاء الاقليمي. وبالنسبة لفواز، التى أسهمت من وقت لآخر بمقالات فى الصحافة العامة عن حاجة النساء إلى عمل مستقل وحركة أكبر فى الرد على أولئك الذين أبرزوا الاختلافات النوعية على أنها طبيعية لاتغير، كانت چان قبل كل شيء آخر نموذجًا للمرأة النشطة على المستوى العام استطاعت أن تتخطى حدود النوع المتعارف عليها عند الضرورة كسبت الاحترام من أجل عملها العام. هذه التأكيدات انخفض صوتها مع مرور الزمن عندما سادت سياسة حددت المرأة أولا على أنها أم متعلمة ومعلمة، المرأة المنزلية الحديثة (يقول بدران: بوصف ذلك مصلحة للإصلاحيين الوطنين المتحالفين مع المشتغلين بالحركة النسائية الذين سقطوا بعد استقلال سنة ١٩٢٢. كان على هذه الصورة أن تتصارع مع چان بوصفها بطلة مناهضة للاستعمار، بوصفها توضيحًا لقومية مناهضة للبريطانيين ازدادت حدة مع الأيام.

بمحاربتها للاستعمار البريطاني، استطاعت چان أن تمثل المقاومة التى أبرزت المرأة والفلاحين والايثار الواضح والتضحية باعتبار ذلك واجب النساء والفلاحين، وساعدت على تحديد الأمة بطريقة شاملة، و أقاكت دعائم بينما أضفت طابعا رومانتيكياً على لغة هذا المنع. وقد استطاعت چان بما عليها من هالة الولاية المبرأة من العيوب أن تضم هوية وطنية جديدة محاربة ومنزلية فى وقت واحد.

إن مدى أنوثة أى حياة من التراجم المصرية لچان وعروبتها يعتمد اعتمادا كاملا على السياق المباشر للاخراج والخطاب الذى ظهرت به. هذا السياق نفسه استجابة لتعقد تحديد الهويات ضد الهجمات الكلامية والمادية على المجتمع المصرى، والإغراءات الشخصية والجماعية من الداخل ومن الخارج وأنماط تحديد الأمة والمجتمع اللذين كانا محليين بشكل حاد وحدثيين بشكل واع بالذات وبالإضافة إلى ذلك، فقد كانت هذه النصوص (وسير " شهيرات النساء " بشكل شامل) تعنى من خلال ترتيب الأولويات والخصائص أنه لكى تكون المرأة امرأة حديثة سعيدة لم يكن بالضرورة أن تشيد

بالجمهور وما هو حديث صراحة. تحذرنا ليلى أبو الغد فى مقدمتها لهذا المجلد (قابلة): أن المهمة الخادعة... هى كيف تكون متشككا فى الدعاوى التقدمية للحداثة فى التحرير وتنتقد عملياتها الاجتماعية والثقافية وتقدر مع ذلك أشكال النشاط والإمكانات بل والقوة التى قد تكون بعض جوانبها قد ساعدت أعانت النساء بصفة خاصة"لم تكن أقل خداعا للنساء والرجال فى مصر فى ذلك الوقت. إذا كان إبراز موضوعات التراجم على أنها نماذج للكمال المحلى يمكن أن يكون عملا دفاعيا ضد الحيوات العامة من أجل النساء فإنه قد يعنى بالقدر نفسه أن " النساء الحقيقيات" قد استخدمن تشكيلات من الحياة الخاصة لتوسيع حياتهن بطرق حققت لهن الرضا. فالحركة بين مناطق البيت ومساحة المجتمع يمكن تبريرها بالحاجة القومية.

تستدعى صورة چان فى كما تفعل مصر وفى غيرها الانتباه إلى تداخل السياسة الوطنية والجنسية. وكيف أن الجسد الأنثوى يحتل مركز الصرا ع حيث " تظهر الثقافة فى شكل صراع بين الطوائف السياسية المتنوعة من أجل امتلاك أكثر العلامات والرموز قيمة [١٢٠] وفى مصر كما هو الشأن فى أماكن أخرى، قدمت أنوثة چان نقطة تساؤل تماما كما قدمت صورة مقبولة ليست موضع تساؤل للبطولة. إن امكان توطن چان فى مصر يذكرنا كيف تكون الأعمال المتبادلة بين الخطاب الوطنى المناهض للاستعمار والخطاب المؤيد للغرب لايمكن التنبوء بهما، بل كذلك بقوة التأثير المتبادل للوطنى والجنسى، الجسم النسوى بوصفه علامة على الأمة. إن الطبيعة الغامضة لصورة چان بالنسبة للمصريين تذكرنا أن غالف ايڤ سيد چويك، للمصريين" من الجائز ان مايسرى على النوع، يسرى أيضا على الأمم بحيث إنه ربما لاتوجد ببساطة طريقة عادية بالنسبة للأمم، كما لا توجد بالنسبة للأفراد، للمشاركة فى موقف دفاعى صريحى ما هو وطنى، ولا نوع واحد من الآخر، الذى يمكن أن تقف منه أمة ما برمتها موفق المعارضة الصريحة.[١٢١] وفى الوقت نفسه حددت قصة چان الوجود الاستعمارى لبريطانيا العظمى على أنه "آخر محدد" وذكرت القرّاء بضخامة ما يمكن أن تصل إليه جغرافيا وتاريخيا.

ربما تكون شهرة چان فى مصر أثناء فترة الصراع الوطنى قد تقوت بهالتها المضادة -كما قالت- لبريطانيا ومع ذلك، كما حاولت أن أبين، فقد نشأت من مجموعات مناسبة من الخصائص التى أمكن أن تبرزها قصص حياتها ومن قدرة صورتها على اكتشاف العلاقات المضطربة بين الحركة النسائية الناشئة والحركة القومية وعلى حلها.إن القوة الأسلوبية لصورتها فى هذه النصوص تؤكد ما قلته من أن سير النساء عملت على استقرار رمز للأنوثة مناسب لمتطلبات الكود الاخلاقى الناشىء لتكوين الدولة الوطنية. ومع ذلك فقصص حياة ما يمكن أن تفتح حدود التجربة النسائية المحرمة

اجتماعيا مع إمكان زحزحة أية صورة ثابتة للأنوثة وقد استطاعت تحقق ذلك بوصفها موضوعا لسيرة ،لاچان وحدهما بل إحدى المعجبات بها كما تبين ذلك ترجمة زكية عبد الحميد سليمان، ابنة بدوى تدربت فى انجلترا. وإن حماس زكية وطنى بشكل قوى ولا يتصل بشكل واضح يتخيل إمكانات لحياتها وكما حاول بعض كتاب السير أن يوجهوا انشطة النساء نحو "الحاجات الوطنية" كان فى وسع النساء والبنات أن يؤكدن رسالة تقرير مصير فرديا وجماعيا. إن كون زكية كان لها عمل جماعى رائع حينما ظهرت هذه السيرة لم يكن ليغيب عن ملاحظة قرائها.

فى سنة (١٩٣٧) أطلقت (المجلة النسائية المصرية) على چان دارك " مضرب مثل غير عادى لبنات جنسها "[١٢٢]. وأثبت هذا اثباتامثل هذا كميثًلا كامل المنظور ذا الحدين الممكن لسير " شهيرات النساء" بوصفها أنماطًا من أداء حداثة ناشئة ذات صبغة استعمارية. إن چان يمكن أن تبرز، بوصفها غير عادية ويضرب بها المثل أكثر من ملمح لتلميذات متخيلات فى أوائل القرن العشرين فى مصر.

ملحــق:

١- قائمة لسير چان دارك فى مصر مرتبة ترتيبا تاريخيا(١٨٧٩ - ١٩٣٨):

النحاس، مريم." چان دارك" فى " مريم ابنة جبرائيل نصر الله النحاس، قرينةنسيم نوفل الطوابلسية السورية- مثال لكتاب معرض الحسناء فى تراجم مشاهير النساء. الاسكندرية مطبعة مصر ١٨٧٩ ص ٧- ١١.

* فواز ، زينب " چان دارك" فى زينب بنت على الفواز العاملى. كتاب الدار المنثور فى طبقات ربات الخدور . القاهرة - بولاق، المطبعة الاميرية ١٣١٢ هـ (١٨٩٤) ص ص ١٢٢- ١٢٤." چان دارك فتاة أوزليان" (سلسلة: أشهر الحوادث وأعظم الرجال) الهلال رقم ٤ اكتوبر ١٨٩٠، ١٢١-١٢٨ ٤ رقم ٥ (نوفمبر ١٨٩٥) ١٦٦ - ١٦٨.

* " چان دارك فتاة انقذت وطنها بالحرب (سلسلة: أشهر النساء) مجلة السيدات والبنات١ رقم ٢ (مايو ١٩٠٣) ٣٧ - ٣٩ .

* " چان دارك " (سلسلة: شهيرات النساء) فتاة الشرق ٥ رقم ٤ (يناير ١٩١١) ١٢١- ١٢٣.

* " اكرام كاتبة مسلمة للقديسة چان دارك" المشرق ١٩ رقم ٢ (فبراير ١٩٢١) ١٠٨ - ١١٤ صادق، زينب " چان دارك فتاة أورليان" فتاة مصر الفتاة "١" رقم ٣ (يونيو ١٩٢١) ١٠٩ - ١١١.

* بهيج مصطفى " چان دارك" مجلة النهضة النسائية ١ رقم ٥ (ديسمبر ١٩٢١) ١٢٠ -١٢١ يونس محمد مختار ، " چان دارك" الفتاة فى القرن الخامس عشر" (سلسلة: شمس التاريخ ٢) مجلة النهضة النسائية ٢ رقم ٤ (نوفمبر ١٩٢٢) ١٠٤ - ١٠٥

* " چان دارك"(سلسلة: شهيرات النساء مجلة المرأة المصرية ٦ رقم ٥ (مايو ١٩٢٥) ٢٧١ -٢٧٣.

* " چان دارك أو الفتاة الشهيرات" أدب الفتاة ١ رقم ٥ (مايو ١٩٢٦) ٩٧ - ٩٩ نور حسن محمد " چان دارك" مجلة النهضة النسائية ٤ رقم ١٢ (نوفمبر ١٩٢٦) ٤٠٥ -٤٠٦ " چان دارك العروسة " ٢٢٥ (مايو ٢٢، ١٩٢٩) : ٣-٤

زهير، سنية " چان دارك منقذة فرنسا " ـ سلسلة: من التاريخ) مجلة المرأة المصرية ١٤ رقم ٣-٤ (مارس

ابريل ١٩٣٣) ٩٩- ١٠١

* چان دارك " شهيرات نساء التاريخ فى الشرق وفى الغرب معا، ٢٠ قصة غرام لأشهر العاشقات فى التاريخ (ملحق روائى لجريدة الصباح) القاهرة مطبعة الصباح بدون تاريخ (فى أوائل الثلاثينيات) ١٤ - ١٥.

* " البطلة چان دارك" المجلة السنوية لمدرسة الأميرة فوزية الثانوية للبنات (القسم الانجليزى) ٢ (١٩٣٤) ٤.

" عظمة الوطنية الحقة وچان دارك" مجلة المرأة المصرية ١٨ رقم ٣ (مارس ١٩٣٧) ٨١ - ٨٤ موسى أحمد صادق " بطولة فرنسا فى صحائف رائعة من تاريخ فرنسا المنقذة" المهرچان ٢ رقم ١٢ (يونيو ١٩٣٨) ٦٥- ٧١.

٢- نصوص أخرى ذكرت فيها چان :

*" أحقا أحرقت چان دارك" روز اليوسف ١ رقم ٣ (نوفمبر ٩، ١٩٢٥) ٧

*" فتاة قراقش " (سلسلة شهيرات النساء) فتاة الشرق ١٤ رقم ٢ (نوفمبر ١٩١٩) ٤١-٤٢ Kalistin di Bi-zow (سلسلة: شهيرات النساء) فتاة الشرق ٦ رقم ٤ (يناير ١٩١٢) ١٢١- ١٢٣ منسوبة إلى الرقيب .

" النابغة المصرية الآنسة زكية عبد الحميد سليمان" مجلة النهضة النسائية ٤ رقم (٤٨) (نوفمبر ١٩٢٦) ٤١٢ -٤١٤.

السريخاوى، عبد الفتاح " بطلة التاريخ" مجلة المرأة المصرية ٨ رقم ١ (يناير ١٩٢٧) ٥١-٥٣ .

هوامش:

أود أن أشكر الأوقاف الأهلية على برنامج زمالة البحث فى الانسانيات ومؤسسة فورد برنامج MERC (القاهرة) لمد يد العون للبحث الذى أسهم فى هذا المقال. أما التعليقات والاقتراحات. فإننى مدين بالنسبة لها لليلى أبو لغد Don Cwmmwey, Ken Cuno, Natal Zemon Davis, Alice Deck, Kew-, vin Doak, Blair Kling, Kathryn Oberdeck, David Prochaska, Cynthia Radding محمد توكلى Mary Christina Wilson and Paul Zeleza وأشكر إطفالى .

ومارى كريستينا ويلسون وبادل زيليزا . وأشكر إطفالى بارل وكارى كونو -بوث اللذين قرا العديد من القصص وعابنا من الملاحقة بصدد " تلك المرأة الفارسة" واللذان أعطيانى اكثر من نسخة عن تاريخ حياتها لأنظر فيها.

١- كانت هذه مدرسة البنات الثانوية الأميرية بالحلمية بالقاهرة، إحدى أقدم مدارس الدولة الثانوية للبنات التى رفعت من مستوى المدرسة الابتدائية. ولم يكن التعليم الثانوى الحكومى للبنات موجودا حتى وقت مبكر من العشرينيات. انظر : مارجريت بدران:- Feminists, Islam and Nation, Gender and the Making of Modern Egypt (Prinstou, PUP 1995) pp.142-143, Beth Haron, the Women's Awakening in Egypt, Cultu E, Society and the Press (New Haven aud London, YUP 1994), P.129.

٢- محمد مختار لويس " چان دارك العذراء (sic Fr. la pwcelle) فى القرن الخامس عشر" مجلة النهضة النسائية ٢ رقم ٤ (١٩٢٢) ١٠٤ -١٠٥ اقتباس ص ١٠٤. علامات التنصيص فى الأصل.

٣- Rita Felski. Yhe Yender of Modewity (Cowbrcdge aud Jendon: Harvard Uwireisety P ress 1995) p.4

٤- Jbid, pp.18-19

٥- الدراسة الأساسية عن النساء الأميات فى مصر هى دراسة - Judith Tucher, Wowen in Ninteeth Cencury Egypt (CUP, 1985). لقد بسطف آرائى فيما يتصل بتجميع النصوص الخاصة بالكلام عن الحياة المنزلية عند مارلين بوث "May Her Like Be Multplied": (Faous Wowen Biography aud Gendered Prescription in Egypt 1892,S14NS 22 No 4 (1997) PP827-899.

٦- عن تاريخ هذه المؤسسات بالأضافة إلى أعمال أخرى أشير إليها فى الهامش١ انظر: جلال الخليفة: الحركة النسائية الحديثة (القاهرة، المطبعة العربية الحديثة ١٩٧٤) و: لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعى (القاهرة GEBO ١٩٨٤)

و: أمل السبكى: الحركة النسائية في مصر بين الثورنين ١٩١٩ و ١٩٥٢ (القاهرة GEBO ١٩٨٦).

٧- فى محاولتى لتوضيح سياستى فى القراءة أنا مدينة بصفة خاصة لملاحظات مارى يوفى وريتا فيلسكى ونانسى ار مستروبخ. ولشرح توقعاتهن ورغباتهن بوصفهن قارئات انظر:

Mary Bodvy, Uneven Development: the Ideological Work of Gender in Mid Victorian England (Chicago, UCP 1998), Felski, the Gender of Modernity, and Nancy Armstrong Political History of the Novel (Oxford, OUP 1987)

أما تفصيلى لمفهوم Felski, (the Gender of Modenity, p. 32).

٨- بعد الثلاثينيات أصبحت تراجم البارزات من النساء أقل تكررا في المجلات النسائية في مصر انظر: -Mar ilyn Booth, May Her Lik Be Muliplied, Biographical Prescription and Gender in Egypt (Berkeley and Los Angelos University of Clifornia Press) for TH Comming), Chap. 7
-بالإضافة إلى ذلك فإن ضيق المساحة يحول دون مناقشة السير المتاخرة لچان دارك: إحداها في صحيفة منيرة ثابت الأمل (١٩٥٢) وثلاث في قاموس " شهيرات النساء" الذى ظهر في العقد نفسه، وصوفى عبد الله نساء محاربات (١٩٥١) ومنازك ابراهيم نساء شهيرات (١٩٥٢) وانور الجندى شهيرات النساء (١٩٥٨) وهو آخر نص وجدته- وكذلك الترجمة الكاملة التي وجدتها لچان بالعربية - عبد اللطيف محمد الدمياطى چان دارك: عرض وتحليل وتعقيب (القاهرة: مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع) ١٩٦٦. وقد ناقشت كل ذلك في : Booth, May Her Jekes Be Multplied

٩- من الممكن أيضا أن يكون الكتاب قد اعتمدوا على مواد بالتركية - على سبيل المثال في المجلات النسائية المنشورات في اسطنبول ومع ذلك فكثير من المحررين كانوا على معرفة باللغات والمنشوات الأوربية ولمناقشة ذلك انظر: Boath, May Her Jikes Be Muliifleid الفصل الأول.

١٠- Agnes Kendrick Gray," (Eanne D'ARC After Five Hundred Years" American Magazinc of Art (American Federation of Arts) 22 (1931) 369

١١- عن de pusan بوصفها منظرة مبكرة للحركة النسائية انظر: Joan Kelly, Early Femi- Joan Ke nist Theory And The Querelle Des Femmes 1400-1789,In Women Ind Theory; The Essays of Joan Kelly (Chicago And London, UCP 1984) .

١٢- هذه الفقرة وفقرات قليلة بعدها تلخص تحليلى المفصل لهذا في May her Liker Be, Multiqlied وكانت النتائج التي توسلت إليها في تلك المقالة مؤسسة على ٤٥٠ في الدوريات وفي منون الطبقات.

١٣- Arwstrong,Desire and Doestic Fection, p.16
ولذا ستعارات عبارة Pleasures of citeratwe من رويرت دماريا او جورث من كتاب اواخر القرن الثامن عشر عن الحاجات التربوية للبنات.

١٤- من أجل تفاصيل أكثر راجع: Booch, May Hes Likes Be Multiqlied وانا مدينة للناحتين في الحركة النسائية الذين كانوا في دراستهم لحياة المرأة أول من أكد السيرة الذاتية القائمة على التكافل، وهي الآن فكرة عادية إني اخص بالذكر عمل ليز ستانلي:- the Pirsonal Narratives Group at The Uuiversity of Minnesota and the Conritbutors to Bella And Celeste Schenck: Lif/ Linkes; Theorizing Women's University Press 1988.

١٥- المصطلح repeatable wowen مأخوذ من افساته نجمابادى في ندوة عقدت في Cwments, Wowen, Cwtwe, Nation : Zgptiau Meveuts جامعة نيويورك في السابع من ابريل سنة ١٩٩٥ لمناقشة عملي .

١٦- عن هذه الصحافة قبل سنة ١٩٢٠ انظرBrn وجلال خليفة: الصحافة النسائية في مصر ١٩١٩ - ١٩٣٩ " رسالة ماجستير في جامعة القاهرة ١٩٦٥ " المقدمة وبالنسبة للفترة اللاحقة Yhe Wowen Awakwug, انظر خليفة المشار إليه من قليل و الصحافة النسائية في مصر ١٩٤٠ - ١٩٦٥ (رسالة دكتوراه في جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠) وانظر كذلك: Irene Fenoglio Illustration De L'Egyptienne: Aux Debouts D'une Expression Femmine.
(Wowen in Islam: Men aud the Women Press in Turn-

١٧-إننى أجادل من اجل طريقة تناول (مخطوطة لم تفسر ١٩٩٧) The of-Century Cairo تحليل سلطة الرجل فى الصحافة النسائية بإعادة كتابة مظاهر الذكور . انظر كذلك (Unpublished M.S. 1997)
Booth, May Her Like Be Multiplied,chap.6.

١٨- اكثر هذه النصوص غير مجهورة بأسماء كتابها ومن ثم فبحسب العرف تقع المسئولية على رئيس التحرير (إن نسبة مئوية فى سير چان دارك أكثر من العينة كلها منسوبة إلى كتاب محددين). وهذا الوضع الشبيه يعدم النسبة، يجعل من غير الممكن التأكد بشكل دقيق من الأصول القومية والوطنية والنوع والدين بالنسبة للمؤلفين الفعليين . لكن اهتمامى أكثر فى الدراسة الأوسع التى تشكل هذه المقالة جزءاً منها بانتاج النصوص فى إطار سياقات نشر من اهتمامى بالمؤلفين بوصفهم أفرادا . وعن التأليف والتداخل المعنى فى الجنس الأدبى " شهيرات النساء" انظر Booth, May Her Like Be Multiplied

١٩- Natalie Zemon Davis, "Worien on Top" in Natalie Zemon Davis, Society and Culture in E19HT Eassies (Stanford, Sup 1975)PP. 131, 144.

٢٠- Martha Hanna, "Iconology and Ideology in the Idiom of the Action Francaise 1908-1931", French Historical Studies, 14 No 2 (1985), 215-239 اننى مدينة لـ التى وجهتنى إلى هذه المقالة.

٢١- Ann Bliegh Powers, the Joan of ARC Vogue in America, 1894- 1929, American Society Legion of Honor Magazine, 49,1X0 3(1978). 177, 178,.180, Illus 179. The Period Saw "The Joan works of some thirty American Authors" (180).

٢٢- هند نوفل " عايدة والنحاس واستحاح " الفتاة (١٨٩٢) ٣ يضم ثلاثى نوفل هذا من شهيرات النساء هيبشيا،والحسناء معرفا بتاريخ الجدات الذى يتجاوز حدود العرقية والوطنية والدين. وهى تذكر أيضا نساء فرعونيات كمصدر للفخر مضمنة هوية مشتركة مع النساء المصريات. وتظهر نسخة مختصرة لهذه المقالة التى ترجمتها بيث بارون فى مارجوث بدران ومريم كوك: Opening the Gates: A Century of Arab Feminist: Writing (London,VIrago Bloomington and Idianapolis: Indiana Uuiversity press 1990) PP.217-219

٢٣- لا توجد الصفحات الست الأولى التالية لصفحة العنوان الداخلية من نسخة جامعة القاهرة وهى الوحيدة التي عزت عليها: مريم ابنة جبرائيل نصر الله النحاس قرنية نسيم نوفل الطربلسية السورية: مقال لكتاب "معرض الحسناء فى تراجم مشاهير النساء" (الاسكندرية، مطبعة جريدة مصر ١٨٧٩) وكلمة الحسناء باعتبارها وصفا تدل على " المرأة الجميلة" ومع ذلك فهى باعتبارها وصفا تدل على المرأة الجميلة ومع ذلك فهى باعتبارها الصيغة المؤنثة للوصف "حسن" بمعنى "طيب" أو "ممتاز" توحى بصفات لا تقتصر على الصفات الحسية كما حاولت أن أعبر فى ترجمتى .

وتبدأ صفحة ٧ وسط السياق السياسى الذى ربما يكون أول قسم فى ترجمة چان دارك. ويبدو أن هذه الترجمة كانت أول ترجمة بعد ترجمة الأميرة جشم. وتليها ترجمة كاثرين الأولى الروسية، وليلى بنت حذيفة بن شداد. وهناك جزء ثان اشارت إليه فواز لم يظهر مطلقا (زينب بنت غلى فواز العاملى: الدر المنثوى فى طبقات [ربات] الحذور. القاهرة/بولاق، المطبعة الأميرية ١٣١٢هـ ، ١٨٩٤م، ص ٥١٥ - ٥١٦) وتقول فواز إن النحاس بدأت العمل فى هذا «الكتاب العام لتحيى ذكرى بناتجنسها اللطيف». وفى سنة ١٨٧٣ وصفته فواز بأنه «يحتوى على تراجم لشهيرات النساء أحياء ذاموتا مرتبة على طريقة المعاجم الأوربية. (٥١٥) .

٢٤- استمرت (فتاة الشرق)، تصدر من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٩ وعن استخدامها لفواز انظر:Marilyn

Booth, "Zxemplary Lives, Feminist Aspirations: Zynab Fawwaz and the Arabic Biographical Tradition" Journal of Arabic Literature 26 (1995) 141-144.

وأنا أولف كتابا عن فواز وسياسة النوع فى مصر وشرق البحر المتوسط .

٢٥- يؤخذ هذا لامن اعتماد هاشم (المصرح بمصدرة أحيانا) على فواز بل كذلك من وجود نساء، فى عدة مجلات، ممن لم يكن موضوع اختبار ظاهر ولكنهن ظهرن فى (الدر) مثل فلابر صوفى بلانكرد (التى يمكن أن نظرا عنها: . Booth, May Her Like Be Multiplied,PP. 877 -878

26- See, Booth, "Exemplary Lives", P. 122, Marilyn Booth, (Biogrraphy and Feminist Rhetoric in Early Twentieth - Cencery Egypt, Mayy Ziyada's Studis of Three Women's Lives, Journal of Women's History 3 No1 (1991) 30 N6.

٢٧- عن النساء اللاتى ثبت وجودهن تاريخيا فى الأعمال العربية الأدبية والدينية، انظر Hilary Kilpatrich "Some Late Abbasid and Mamluk Books about Wowen, A Literary Historical Approach" 'Arabica' 42 (1995) 56-78, Fatima Mernissi, The Forgotten Queens of Islam, Roth Roded, Women in Islamic Biographical Collction: From IBM Sa'Ad to Who's Who, D.A. Spellberg, Gender and the Islamic Past: The Legacy of A'Ishabint ABI Bak (New York, Cup 1994). Barbara Stowasser, Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation (Oxford and New York, OUP 1994), Marilyn Booth, "Women's Biography and Political Agendas, Who's Who in Islonic History (Review Assay) Gende and History & No1 (Spring 1996): 133-137 and, Booth, Exemplary Women.

٢٨- Marina Warner:Joan of ARC, the Emagr of Femele Heroism (New York: Knope. 1981) PP 33-43, Also, Bonnie S. Anderson and P.Zinnser. A History of their Own: Women in Europe From Prenistory to the Present Volume I (New York, Harper and Row 1988) PP. 153-476 N9.

وتبين وارنر أن چان فى أوربا كان لابد أن يكون لها حضور مادى من خلال الكتابة والآثار المرئية التى أقيمت احياء لذكراها. وقد كان " الجمال" علامة من علامات فضيلتها (Joan of ARC, P.37). ومع اعادة الكتابة عن چان بعد عصر النهضة التى حولتها من بطلة محاربة إلى بطلة رومانتيكية أعطيت لها الصفات الجسمية الأنثوية مكان الصدارة.(PP. 213-214) .

٢٩- Nadia Farag,(Al-Muqtataf 1876-1900) "A Study of the Influence of Vcitorian Thought on Modern Arabic Thought" (D.Phil Diss. Oxford University 1969), Beth Baron "Unveiling in Early Twentieth-Century Egypt, Prastical and Symbolic Considration, Middle Eastern Studies 25 (1989): 370-386.

وقد أكدت مارجوت بدران منذ زمن أن الحجاب لم يكن فى ذاته قضية أساسية بالنسبة لاوائل المشتغلين بالحركة النسائية ولكن كانت له أهمية كبرى بالنسبة للمستغلين بالحركة الوطنية من الرجال الذين زاوا فيه علامة من علامات «الخلف» ومن ثم «العار» . انظر.Feminist, Jslam and Nation, PP 23-24

٣٠- فى كتاب موريس بوتيه المعروف الذى يضم تراجم ١٨٩٦ طفلاً أصبح شعر چان الطويل ذو اللون البنى الفاتح قصيرا بمجرد تحديد رسالتها:

Maurice Boutet Monvel, Joan of ARC

ويذكر وارنر الشعر الطويل على أنه جزء وعلامة على جمال چان: (Joan of ARC, PP.213-214)

٣١-Zxewqlary Lires, p. 128

٣٢- فواز، الدر، ص ١٢٢.

٣٣- المرجع نفسه.

٣٤- النحاس، مثال، ص ٧ يلى هذا القول عدد من أسماء النساء المحاربة .

٣٥- المرجع نفسه ص ٩.

٣٦-Warver ,Joau of Auc, pp.213- 217, pp.236-38

٣٧- إننى ادعى هذا على أساس معلوماتى عن لغة الشعر (بما فى ذلك شعر الأغانى) فى العشرينيات.

٣٨- نوفل، مثال ص ٧. ٩-١٠، فواز، الدر، ص ١٢٢- ١٢٣، " چان دارك فتاة أورليان" ، الهلال ٤ رقم ٤ (١٨٩٥) ص ١٢٣- ١٢٤ (فرح انطون) " چان دارك فتاة انقذت وطنها بلا حرب، مجلة السيدات والبنات رقم ٢ (١٩٠٣) ص ٣٧-٣٨. يخصص الهلال مساحة أكبر نسبيًا للواقع السياسى مما يخصصة لتاريخ حياة چان إذا ما قابلناه بالمجلات وكتب التراجم الخاصة بالنساء. ويتفق هذا مع ميل فى المجلات العامة مثل الهلال والمقتطف إلى جعل تاريخ حياة النساء. تاليا للاتجاهات الفكرية والثقافية التى يمكن أن تكون ذات صلة بالموضوع.(Booth, “May Her Like Be Multiplied”, PP 863-865).

٣٩- فواز الدر، ص ١٢٢ ، تقول حينما رأى الانجليز چان تلبس بياضات فى بياض وعلى حصانها الأبيض ممسكة برايتها البيضاء،هربوا من وجهها كالحمير المذعورة هاربة من الإمساك بها" (ص ١٢٣).

٤٠- " چان دارك" الهلال ص ١٢٥. فى السنة التالية، ظهرت المذكورات الساخرة التى كتبها مارك نونين لچان. وقد استخدم الراوى، سيور لويس دى كونت محازا مشابها على امتداد أكثر من ثلاثة اربا ع القرن انفرست اثبات الانجليز فى لحم فرنسا..

(Jean Fracois Alden (Mark Twain); Personal Recolections of) Ean D’ARC. By Sieur Lovis De Conte (Her Pag and Secretary).

مترجمة ترجمة حرة من الفرنسية القديمة إلى الانجليزية الحديثة عن أصل مخطوط لم ينشر فى الوثائق القومية فى فرنسا .

(New York: Harper and Brothers1896) P.6.

٤١- هذه هى السيرة الوحيدة لچان التى استطعت أن اعثر عليها من هذا العقد ليست جيدة بالنسبة للصحافة فى مصر. ومع الزيادة فى ندرة الورق والصعوبات الاقتصادية الأخرى التى سببتها الحرب العالمية الأولى والقانون العسكرى والرقابة شهدت سنوات العقد الثانى إغلاق كثير من الدوريات بما فى ذلك أكثر المجلات النسائية التى ظهرت فى الموجة الأولى Barn, Yhe Wowen & Awakeniy,p.34.ص

٤٢- ربما نكون أيضاً وضحت الصرا ع النسوى من أجل تأكيد السفور لصالح مكانه مصر فى نطاق النشاط الحاد ضد الاستعمار.

٤٣- " شهيرات النساء" الجنس اللطيف ١٢ رقم ٣ (١٩١٩): ٨١-٨٢. والواقع أنه قبل سنتين من تصوير الجنس اللطيف اثنتين من النساء المسلمات العربيات فى العصر القديم:المفنية فضل المدينة والشاعرة ليلى الاخيلية ظهرت والشاعرة الجاهلية أمينة بنت عتيبة قبل ذلك. لكن التأكيد ظهرت فى مجلد (١٩٢٠) الذى صور عائشة بنت أبى بكر زوجة الرسول محمد رسول الاسلام وفاطمة النبوية حفيدة الرسول والحاكمة الفعلية،ست الملك. هؤلاء النساء لهن شهرة فى التاريخ الإسلامى. وتبين الإشارة إلى ملكات قدماء

المصريين مجموعة مشهورة أخرى اتخذت موضوعا " شهيرات النساء" وبصفه خاصة فى العشرينيات حينما كان الوطنيون المصريون يؤكدون ماضى مصر السابق على العرب بوصفه علامة على الهوية الوطنية المتميزة (Boath, Mag Her Sikes Be Multiplied, obq.7)

٤٤- زينب صادق " چان دارك فتاة أورليان" فتاة مصر الفتاة ١ رقم ٣ (١٩٢١): ١٠٩ ص ١٠٩، ص ١١٠.

٤٥- الفعل يعنى أيضا " تعامل بتحقير ".

٤٦- مصطفى بهيج :" چان دارك " مجلة النهضة النسائية ، ١ رقم (١٩٢١) : ١٢١ هذه حالة من حالات كثيرة من اقتباس بهيج غير الرفيق من فواز.فهى تقول إن چان كان عليها أن تقطع ١٥٠ ميلا من مناطق مليئة بالانجليز ومحوطة بالمكرة (الدر ص ١٢٢) ويضيف بهيج البابات.

٤٧- يونس " چان دارك العذراء" ص ١٠٥.

٤٨- " چان دارك" مجلة المرأة المصرية ٦ رقم (١٩٢٥): ٢٧١ ص ٢٧٢.

٤٩- " چان دارك العروس رقم ٢٢٥ (١٩٢٩) : ٣ قارن حنا (Iconology, PP. 219-21)
عن الرسائل ذات المضمون السياسى ذات المضمون المغلف بشفافية التى صدرت عن Action Francaise's.
use of Jeanne

٥٠- "چان دارك العروسة" ص ٣ لم تخف المضامين الدينية فى " معاناة شر العقوبة" على القراء بالتأكيد .

٥١-Marilyn Booth,Bayram AL-Tunisi's Egypt Social Criticism and Narrative Stratgies
(Reading English: Itnaca Books 1990, P.58.

٥٢- Warner, Joan of Arc .pp.239 -42.

٥٣-Anderson and Zinnser, A Histry of Yheir Own, p.160 see alst p.213 Warner, Joun of Avc pp.240 - 42.

٥٤- لاحظ قليل من السير أن " الفرنسيين باعوا چان للانجليز" لكن الانجليز هم فى آخر الأمر الأشرار فى كل هذه المجموعة مع النصوص. وبصفة عامة لم تعرض المحاكمة والإعدام على أنهما من عمل المؤسسات الكنسية الفرنسية الضالعة من الانجليز، لكنهما بالاخرى بصراحة "لطحات فى صفحة التاريخ الانجليزى بطولة فرنسا فى صحائف رائعة من تاريخ فرنسا المنفذة (المهرجان ٢ رقم ١٢ (١٩٣٨): ٧١ " چان دارك" " شهيرات نساء التاريخ فى الشرق وفى الغرب مع عشرين قصة غرام لأشهر العاشقات فى التاريخ" (ملحق روائى لجريدة الصباح " القاهرة") مطبعة الصباح بدون تاريخ (أوائل الثلاثينيات) ص ١٥) ويلقى صادق باللوم اكثر على الفرنسيين: بعد أن تفجر الحسد بين قادة الجيش الفرنسى (لعل ذلك إشارة ضمنية إلى صعوبة الأنوثة فى موقع چان) !! فقد انهار موقفها وهبط نجمها وتركها الفرنسيون سجينة فى يد الاعداء" (چان دارك فتاة اورليان ص ١١) ويقول يونس إن الناس فى بورجوندى اخذوها سجينة وباعوها للانجليز وهذا عمل من أعمال الخيانة من جانبهم لبلدهم وجريمة ضد فتاة مخلصة (چان دارك العذراء ص ١٠٥) لكنه يذكر كذلك أن هذه الجريمة" لم تحدث إلا لأن چان تجاوزت الحدود المعترف بها للنوع .

٥٥- "چان دارك أو الفتاة الشهيرة" أدب الفتاة ١ رقم ٥ (١٩٢٦): ٩٧.
وفرنسا هى وطنها المحبوب And Frwce is (her beloved natan

٥٦- المرجع نفسه ص ٩٩.

٥٧- يثير استخدام المصطلح " وطنى حر" بالنسبة للأمة فى سياق التنظير التالى لمرحلة للاستعمار اعتراضات أساسها بين المحور الوطنى فى الأمم التى تصارع ضد الاستعمارية الأوربية وبين التأييد الأوربى لليبرالى الكلاسيكية. ويقع هذا الجدل خارج نطاق هذا المقال. ولكن لما هؤلاء المفكرون قد حددوا انفسهم حرفياً بإنهم يعملون فى نطاق فهمهم لليبرالية الأوربية فإن استخدام هذا المصطلح يكون صحيحاً. ويظل

البرت حورانى . Arbic Thought in the Liberal Age1798-1939

, (CUP 1983) هو القص الاساسى فى هذا الموضوع. وقد حاولت البحث العلمى الاكثر حداثة استشكاف مضامينه.

٥٨- " چان دارك" مجلة المرأة المصرية، ص ٢٧٢.

٥٩- المرجع نفسه، ص ٢٧٣.

٦٠- Fevo glio Abd El Aal, Defense et illustratein, pp. 95-96, 119.

٦١- " عظمة الوطنية الحقة" ص ٨١.

٦٢- انظر تحليلى لسيرة الفتاة التى كتبتها ماريا تيورو روڤنا فى :-

May Her Jikes Be Multplied, pp. 872-74.

٦٣- باختيار مرفق لوصف برن معناه المزدوج تسمى هيلانه عبد الملك، وهى تاجرة قبطية فى طنطا (العصامية) المصرية الوحيدة التى عملت بالتجارة ونجحت فيها إلى حد يجعل المرء ينشرح. لقد نشأت فى طنطا أمية ميراثها الوحيد نفس صافية وعزيمة قوية. ويسبق وصف كيفية تأييدها للفلاحين المحليين بمفردها برفع ثمن القطن أعلانا بانها قد قامت بدورها فى الحركة الوطنية بفتح مخزنها لأتباع سعد زغلول لاجتماعهم " هيلانه عبد الملك" مجلة المرأة المصرية ٥ رقم ٦ (١٩٣٤): ٣٢٤. وهذه السيرة لها فائدتها أيضا للمجلة.

لتأكيدها على مشاركة الأقباط فى سبيل الأمة وكذلك إسهامات الموضوع للمجتمع القبطى" لقد حاربت ضد المظالم التي تعرض لها الأقباط (فى طنطا) والعاملة النشة الاسترالية أو يلهايد بوب (١٨٦٩- ١٩٣٩) واحدة أخرى من بنات الطبقة العاملة. وتمتدح لمساعدتها للأخريات من بنات الطبقة المتوسطة (حسب الحكيم: من الكوخ إلى البرلمان: مدام باوب" مجلة المرأة المصرية ٨ رقم ٣ (١٩٢٧) ١١٧-١٢١).

وهناك سيرة كتبت بطريقة درامية لمن تدعى اليس ايريس (ت ١٨٨٥) وصفت بانها خادمة منزلية لأحد البورجوازيين الانجليز تقول إنها ضحت بحياتها إيماناً منها لانقاذ أولئك الذين لم يكونوا من أقاربها. ونبدأ السيرة بقداس يثنى على تضحية المرأة بنفسها من أجل مجتمعها- سواء هذا المجتمع أسرة أو أمة عفت سلطان "التضحية:اليس ايريس فتاة انجليزية باسلة " الجنس اللطيف ٧ رقم ٨ (١٩١٥): ٢٦٥ - ٢٦٩ اقتباس ص ٢٦٥) وهناك موضوعات أخرى كان لها رنين نادر بالنسبة " للمصرية العادية" الست أم محمد (مجلة المرأة المصرية ٧ رقم ٥ (١٩٢٦ ، ٢٦٧). وتجيء أوضح إشارة إلى الاتجاه الطبقى من جانب رؤساء التحرير/ الكتاب فى أقوال مثل ذلك القول الذى ختمت به سيرة كاثرين الأولى الروسية:" كانت من أنبل النساء وأرقهن رغم أصولها المتواضعة خمول نسبها " (كاترينا الأولى امبراطورية ورسيا": فتاة الشرق ٣ رقم ٢ (١٩٠٨): ٤١-٤٣ اقتباس ص ٤٣). وفى نفسه ينبغى أن لايغيب عن الذهن أن عبارات مثل هذه تستمد من اللغة التقليدية من قواميس السير الكلاسيكية، ويحدد بدقة تحامل نخبة هذا الجنس الأدبى.

٦٤- Wuner, Joan of Arc. P.97,P.246

٦٥- Jbid, chaf 12 تشيع فى السيرة التى كتبتها بوتيت دى مونفيل بصور الاطفال والتأكيدات على چان بوصفها طفلة/ فلاحة.(Jaon of Arc)

٦٦- يونس، چان دارك العذراء. ص ١٠٤.

٦٧- المرجع نفسه، ص ١٠٥.

٦٨- " چان دارك " مجلة المرأة المصرية، ص ٢٧١

٦٩- يسمى وارنر إياها " عميد" القرية (Joan of Arc p.58)فى سنة ١٤٢٣ كان والد چان هو القروى الذى وقع اتفاقا مع قائد مجموعة الجند على أن يدفع كل بيت ضريبة سنوية حتى لايكون هناك نهب .-Andv)

son aud Zinnser, A Histoy of yheir

ويتضح من شهادة الشهود فى ذلك الوقت أن الأسرة كانت لها أملاك لكنها Own, p,116)) ولم تكن ثرية وأن القرويين كان يحترمونها لأن أفرادها كانوا " فلاحين شرفاء متواضعين و كاثوليك متواضعين ذوى سمعة طيبة انظر:.Regine of Pernoud, "Joan of ARC By Herself and Her Witnesses" trans

Edward Hyams (New York, 1966)

٧٠- تخلط هذه النصوص بين " الراعى" و" الفلاح" وهما شيئان مختلفان، وليسا كذلك دورين مختلطين فى سياق أنماط الحياة والمجتمع فى مصر.

٧١- عند أدب الفتاة (١٩٢٦)" چان فتاة راعية جيدة البنية والطبيعة بنفس حياة أولئك القرويين المتحررين من التصنع " (چان دارك ص ٩٧). وعند آخرين ببساطة " ترعى قطعان أبيها" (چان دارك العروسة ٣) انظر أيضا: سنية زهير :" چان دارك منقذة فرنسا" مجلة المرأة المصرية ١٤ رقم ٣-٤ (١٩٣٣): ٩٩-١٠١" كان العمل الذى قامت به هى رعى ماشية أبيها"(ص ٩٩).

٧٢- على أى حال، فربما كان دافعه الاساسى لاخفاء هويته ثم أن الصورة القبيحة التى كانت للكاتب الصحفى لم تكن تليق بمهمة بوصفه محامياً وفى الطبعات اللاحقة ظهر اسمه على صفحة العنوان:.See,

Roger Allen,The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction 2D. Contemporary Issues in The Middile East (Syracuse Universit Press 1995) PP. 33-35.

٧٣- تناقش بارون الكتابة عن تدبير المنزل فى المجلات النسائية المبكرة فى مصر .

The Women's Awakening, PP. 155-166.

. وانا أحلل كيف السلوك المتداولة فى مصر فى أواخر القرن فى May Her Like Be Multiplied .

٧٤- Press in turn- of- The- Marilyn Booth, "Wowen in Islam, Men and the Wowen's Century. Cairo (Unpublishems).

هذا مجاز أساسى فى الكتابة عن الذكورة التى كان يشتغل بها هؤلاء الوطنيون النشطون .

٧٥- فواز الدر ص ١٢٢. السير فى مجلة السيدات والبنات (١٩٠٣)، وفتاة الشرق (١٩١١)لاتذكره. من العشرينيات انظر: بهيج " چان دارك" ص ١٢٠ وصادق " چان دارك، فتاة اورليان"، چان دارك " أدب الفتاة وإذا كان بعض من هذا العقد يغروه إلى أسرة قروية معروفة بالتقوى والخير" فإن يونسا أكثر تعقيدا، لان چان هنا " تهرب من أبيها الراعى" (چان دارك العذراء ص ١٠٤) مما يجعل الأب يتخذ ضمنيا موقفاً نقدياً تجاه الأسرة الفلاحة ويعنى نظرة كلاسيكية من جانب المؤلف .

٧٦- چان دارك الصباح ص ١٤. هناك خلاف حول ما إذا كانت العلاقة بين چان وأسرتها عاطفية تستنتج يرمود من وثائق المحاكمة أنها كانت كذلك وأن والدها يشعر باهتمام عاطفى نحوها(Joan of Avc ly Heselk oud Her لكنها تلاحظ وجود وجهات نظر مضادة. (Witnesses. P.126

٧٧- موسى " بطولة فرنسا ص ٦٦ .

٧٨- لكن أمهات " شهيرات النساء" فى الغالب مغمورات، وهو ربما يبعث رسالة أن الأمهات فى الأجيال السابقة لم يكن فى وضع يمكنهن من متابعة تعليم بناتهن. وقد لقيت الاستثناءات ثناء ,See:Booth

May Her Jihes Be Multipliod, pp.870-71

٧٩- موسى، بطولة فرنسا، ص ٦٦.

٨٠- Nadia Margolis, "Joan of ARC in History Literature and Film, A Select Annotate Biography" (New York and London, Garland Pu Blishing 1990) P.243. Pernoud, "Joan

of ARC By Herself and Her Witnesses" , P.213. Warner, " Joan of ARC, P 105, Frances Gies, Joan of ARC: The Legend and the Reality, P.21

٨١- هناك استثناءات كما فى حالة العمل السياسى العام الذى سبق ذكره فبالرغم من أنه يمتدح عادة فإنه مفيد بتأكيد ان الموضوع لايغفل بيتها.

٨٢- قد يظن أنه يمضى الوقت وأن التركيز فى كتابة السيرة أصبح نساء عربيات/ مسلمات اكثر من يعملن أعمالا مهينة غير عادية (بالرغم من أن هذه المجموعة وجدت فى كتابة السيرة منذ العقد الاقل من القرن العشرين) فإن المطالب المنزلية قد تصبح أقل إلحاحا ولكن النساء - من وراء - الرجال أصبح اكثر سيادة بوصفه موضوعا من موضوعات السيرة وقد انعكس هذا (وساعد على تماسك) بلورة سياسة نوعية قومية سائدة، لكنه عمل أيضا تكررت مناقشته، خطوة للدفاع عن الحركة النسائية فى الحياة العامة وبالنسبة للبعض،طبعا ، كان إبراز الدور المنزلى للمرأة الدورفعل سلبى نحو التغيير الاجتماعى .

٨٣- يلاحظ وارنر أن المرأة التى كانت تخرج فى العصور الوسطى على المكانة الأولى التى فرضت عليها كان تتزيا مثلاً بزى الرجال فإن هذا الزى يصبح بالنسبة لها سلاحاً دفاعياً. انظر: (Joan of ARC, P.153) أن چان لم تفعل أكثر من إصرارها علي ذلك مرة أثناء محاكمتها (Joan of ARC, P.160) حين قالت: " فيما يتصل بالغزل والحياكة دعونى أواجه أى امرأة فى رووين."(Joan of ARC By Herself and Her Witnesscs, P.16)

٨٤- صادق " چان دارك فتاة اورليان" ص ١١٠: وهذا دقيقاً بالنسبة لسياق السرد. فقد كان قائد قلعة فوكولير أقرب تحصين من ديرميمى هو الذى ذهبت إليه چان أولا.

٨٥- المرجع نفسه ص ١١١

٨٦- " چان دارك" مجلة المرأة المصرية ص ٢٧١. يسمى هذا النص صچو چان.. دليلا على الطبيعة الصادقة (المخصلة) لإدارة المرأة وشجاعتها (ص ٢٧٣). ونفتح هذه التصميمات امكانية تفسيرية ثانية لبناء النص فيما يتصل بالصراع بين الضعيف والقوى وذلك عن طريق تحطيم النائى المستعمر والمستعمر وتحويله إلى ذكر وأنثى. وهذا ربط كان معروفاً فى ذلك الوقت فى دراسات ما بعد الاستعمار، ومصادر ذلك أكثر من أن تذكر وقد تابعت هذا أكثر من ذلك فى .May Her Likes Be Multiplied

٨٧- فواز الدر ص ١٢٣

٨٨- Warner, Joun of Avc.P.158 .

٨٩- المرجع نفسه، ص ١٤٧ يلاحظ وارنر أنه فى معالجات چان فى أوربا فى القرن السادس عشر (وبعده) اكتسى زيها الرجالى طبقة لامعه. وأنها كانت مسلحة وتلبس صدارا بوصف ذلك وقاية عملية ولم يحدث بحث الغموض العميق والمقلق المتعلق بحاجة چان إلى لبس زى الرجال بعيدا عن المعركة (ص ٢١٣). وفى السير المصرية فسر رجوعها للبس زى الرجال بعد سجنها على أنه خدعة لآسريها لا أنها كانت ترغب فى ذلك. ويبحث وارنر قضية اختلاط الزى فى (Joan of ARC: A Gender Myth, in Joan of ARC: Reality and Myth, Ed.Jan Van Herwaarden (University of Rotterdam (1994) PP.97-117.

٩٠- قارن، النتيجة التى توصل إليها أحد الباحثين فيما يتصل بتأثير سير مبينة چان المكتوبة باللغة الانجليزية فى أوائل القرن العشرين: " تبرز عذراء اورليانز على أنها فتاة حقيقية وعلى أنها عبقرية ببريق شبابها الانثوى الذى زادته رسالتها بياضا يستعصى على الوصف". انظر: ,See, Helen Harriet Salls Joan of ARC in English and American Literature (South Atiantic Quarterly 35 (1936): 175, See, the Pictorial Emages Reproduce in Warne "Joan of ARC, Between P. 176

and. 177; Regine Pernaud, "Joan of ARC' Trans. Jeanne Unger Dueil(New York, Grove Press, and London Evergreen Books 1961) PP. 12-19, 52 .

ومرة أخرى نجد اساسا للعنصر موضوع الاهتمام وهوالبياض اساس فى الوثائق
(Pernoud, "Goan of ARC By Herself and Her Witne Sses,) PP. 83, 112.

٩١- يقول وارنر كانت هناك حركة فى فرنسا بعد القرن القرن السادس عشر شكلت صورة چان. فقد كان لابد نسبة چان بالمحاربات الاغريقيات أن يخفف كلى يكون موضوعاً للاعتراف به. وكان لابد لمظهرها الرجالى وسلاحها وعدم قابليتها للهزيمة أن يبدو أنه قربان قدم على مذبح سيادة الرجل. إن حياة چان نحية للجو التقليدى للرجل فى مقابل المرأة. لقد أصبحت چان طلس لمجموعة من الأسباب ادارها الرجل. ومع ذلك فلأنها كانت دون شك إنثى كانت شخصية رائدة فى مجال المرأة فى مرحلة من مراحل الصراع الدائم. Joan of ARC, PP 217 -218.

٩٢- چان دارك" مجلة المرأة المصرية، ص ٢٧٢. هذا الاستطراد ينتج مناسبة للاستخلاص المقتبس سلفا من السيرة ذاتها، بخصوص قوة ارادة المرأة .

٩٣- فواز الدر ص ١٢٣. وفى العشرينيات أيضا يعرض هذا عرضا جديدا موضوع الفلاح الوطنى السعيد " أرادت أن ترجع إلى حياتها الأولى بين الأغنام والحقول والقطعان التى كانت فى قريتها العزيزة(حسن محمد نور، "چات دارك" مجلة النهضة النسائية ٤ رقم ١٢ .

(١٩٢٦) ٤٠٥-٤٠٦ الاقتباس ص ٤٠٥) مرة أخرى استخدم الكتاب فى مصر عنصرا شهورا فى عودة چان إلى حياتها الطبيعية السياسية فى فرنسا .(Warves,Joav of Avc p.217)

٩٤- إن تاريخ حياة هذه الفتاة نقى. فلم تلوث يديها بالدم المراق (چان دارك، فتاة الشرق ص ١٢٣ وكذلك چان دارك العروسة ص ٣، چان دارك، أدب الفتاة ص ٩٨) وعلى أى حال فالهلال يزعم انها قتلت سبعمائة جندى" (چان دارك " فتاة اورليان" ص ١٢٦، ويصورها موسى أيضا فى وسط المعمعة (بطولة فرنسا ص ٧٠).

٩٥- چان دارك فتاة اورليان" ص ١٦٧.

٩٦- صادق " چان دارك فتاة اورليان" ص ١١٠. إن صورة من هوايات طفولتها تعضد دور چان فى المعركة.فقد كانت " تهتم بالضعفاء وتعتنى بالمرضى (نور : چان دارك، ص ٤٠٥) وهكذا يصنع التأكيد الوصفى الواضح على الحياة المنزلية : فى عودتها إلى البيت من رعاية الماشية وهى فتاة صغيرة " كانت تجلس بجوار أمها تخيط الثياب وتطرزها وتستمع إلى قصص الحرب " (چان دارك العروسة ص٣ وقارن معالجة :. Bovtet Monvel Jo an of Avc: pp. 28,36, 40)

97- Pernoud, Joan of ARC By Hersilf and Her Witnesses, PP. 17-20, 65, PP.64,86,92.

٩٨- زهير، چان دارك منقذة فرنسا ، ص ٩٩.

٩٩- المرجع نفسه .

١٠٠- المرجع نفسه ص ١٠٠.

١٠١- المرجع نفسه. لقد ترجمت المصدر : إغراء" إلى wgimg on حث، لكن التأكيد على انوثة چان، يجعل من الصعب تجاهل دلالة أكثر شيوعا . lewpting alluring ولا يظهر هذا المصطلح فى سيرة أخرى.

١٠٢-.Penaud,Joun of Avc ly Herselk aud Her Witvesses, p.62 55.84

ومع ذلك فعلى خلاف الذاكرة الشعبية بعد ذلك لم تترل چان القيادة مطلقا بل ساعدت ولضحت وربما وهذا مهم جدا وتحب أولئك الذين كانوا يتولون القيادة حينما كانوا يتأخرون(Andevson aud Zinv ser, A)

Avc, p.7). صHistoy of Yheir Own p. 155, See, alse Waruer, Joan of

١٠٣- عن الاضطلاع بهذا الدور والمناقشة فيه وكتابة السيرة فى اللغة العربية فى العصور الوسطى والعصر الحديث.انظر Booth, May Her Likes Be Multipied

١٠٤- زهير،چان دارك منقذة فرنسا ص ١٠٠

١٠٥- من أجل مساحة وجهات النظر حول ذلك في سياق الحركات النسائية المصرية انظر :,Laila Ahmed Wowen and Gender in Islam: Historical Rooto of A Modern Debate (New Haven and London, YUP 1992); Badran, The Women's A Wakening; Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism in the Third World (London Zed Books (1986), Booth, May Her Likes Be Multiplied.

١٠٦- ينطوى هذا على مضامين سياسية هائلة، لان الدين،حقيقة لم تفقد جمهورها المحلى " لقد أصبح الدفاع عن تماسك الامبراطورية العثمانية فى ليبيا بسرعة هدفاً شعبياً سياسيا فى كل انحاء العالم الإسلام

Lisa Anderson, "Ramadan Suwaylihi; Hedr of the Libyan Resistance" in Struggle and Survival in the Modern Middle East. Ed. Ed. Edmund Burke, PP. 114-128.

١٠٧- Badran, Fewiuiscs,Lslaw aud Nation,p.50

١٠٨- Avderson, Rawadov al.Suwaylihi,p 121.

١٠٩- " فتاة قراقيش " فتاة الشرق ٦ رقم ١٠ (١٩١٢) ٣٦١ (تنسب الاتحاد العثمانى).

١١٠- "چان دارك (العربية) " فتاة الشرق" ١٤ رقم ٢ (١٩١٩): ٤٢ .

١١١- عن علية انظر: فواز الدر ٣٦٨-٣٧٢. كان أبوها جودت باشا حاكما لعدد من الولايات العثمانية، موظفا كبيرا فى اسطانبول ومورخا وتقول فواز عن علية: لقد مزجت المعرفة الشرقية بالمعرفة الغربية إلى حد أنها كانت مصدر فخر للسيدات المسلمات المستقرات فى بيوتهن لايمكن لامرأة شرقية أو غربية أن تكون بفترة لها. إنها يقتبس الآن (١٨٩٤) فى اسطامبول الرائعة اكثر الله من امثالها ونشر المعرفة من خلالها لبنات جنسها (٣٧٠) ويعد أن أرسلت هذه المقالة للمطبعة ينتهت إلى كتاب فبذلى عن علية انظر بصفة خاصة:

Carter Vaughn Fndley, "Fatma Aliye, First Ottoman Woman, Novelist, Pioneer Femi-Empire Ottoman et de la Turquie (1326- nist" Histoire Economique Sociale De L' 1960) ED.Daniall Panzac (Paris Peeters 1995 (Collection Turcica vol 80, PP. 783-794. and " Lasoumise, La Subvesive: Fatma Aliye: Romanciere et Feministe, Tucica 17 (1995): 153 - 176 .

١١٢- " فتاة قراقيش" ص ٣٦٢- ٣٦٣.

١١٣- إن كون فتاة قراقيش هذه مجهولة ، فهى كل امراة لايعرف عنها إلا أنها چان دارك أو خولة يقوى هذا التاكيد الجمعى.

١١٤- " عرب" كانت تدل أولاً على البدو، وقد يكون هذا هو المقصود هنا، ولكن تضافر الوجهين فإن المعنى الأوسع والأحدث يبدو هو الأولى .

١١٥- مثلا: هذه السير بما أنها صدرت حيوات نساء أوربيات أكدت وعقدت معا الخطاب الذى يهاجم التعلق السطحى بالغرب الذى رآه البعض مدمراً للانوثة المصرية - ومهددا لهوية الأمة وبقائها. لقد كان موضوعا مركزيا ولا يزال فى الصراعات الثقافية والسياسية عند كثير من الأمم الشرقية أو الإسلامية.

١١٦- " النابغة المصرية الآنسة زكية عبد الحميد سليمان" مجلة النهضة النسائية ٤ رقم ١٢ (٤٨)(١٩٢٦)
. ٤١٢

١١٧- Powers (yhe Joan of Avc.Vague in Aweriea),P.178

١١٨- David- Warner, Joan of ARC, P.259 Crusade for Justice: , Autobiography of Ida.

W. Dunlop: "Gray Skies and A Smaller Crowd But Nigh Spirits at Gay Pride March", (New York Times

أنا مدين بتوجيهى إلى ويلز إلى أليس ديك July 1, 1996, P.A.13 ومن الأمثلة الحديثة الفقرة الخاصة بچان دارك فى PBS معرض الاطفال ويشيون الذى يأخذ چان عند مارك توين على انها صورة مكررة من الفتاة الامريكية المعاصرة التى طلب إليها فى حالة طوارى أن تنضم إلى فريق الشبان فى لعبة السوسر.

١١٩- Budran,Fewinists, Lslaw aud Nation ,P.113.

١٢٠- Arwstiong, Desire aud Dowestic Fiction, P.23.

١٢١- Eve Sedgewick, Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde (New York and London, Routlege (1992),P.241.

١٢٢- " عظمة الوطنية" ص٨١.

مراوغة النسائى وإسقاط الحديث
تحولات المرأة فى إيران فى القرن العشرين

زهرة. ت. سوليفان

ترجمة : عبدالحكيم حسان

كل شىء يتضمن نقيضه

كارل ماركس

يخترق طريق الشيخ فضل الله نورى السريع طهران الحديثة. وعلى بعد خمس دقائق من الميدان الذى سمى حديثا ميدان الحرية يتقاطع مع جادة جلال الأحمد التى تمر بمستشفى على شاريانى وكلية العلوم التجارية والإدارية وكلية العلوم التربوية. كان الشيخ فضل الله نورى رجل دين محافظا له جاذبية للجماهير كرّس نفسه لمحاربة الحداثة الأوربية. وقد أعدم علنا فى سنة ١٩٠٩ لمعارضته لأول ثورة دستورية قامت سنة ١٩٠٦. كتب جلال الأحمد فى (الشُكر الابتلاء بالغرب) نقده الشهير للتقليد الأعمى للحداثة الأوربية فى إيران البهلوية" إننى أتحدث عن البلاء بعادات الغرب بالطريقة نفسها التى أتحدث بها عن الإصابة بالكوليرا"(١) إن أية حكومة إسلامية بعد الثورة تسمى طرفها السريعة باسم نورى أو الأحمد فإنها ربما تكون، وهو لا يحتاج إلى إثبات، بصدد اختيار أى جوانب الحداثة نطرح. لقد فرت الحداثة، وما يصاحبها من أهداف التقدم والاستقلال والحرية والتعليم والعدل، على أنها قد أصبحت دائما جزءاً من الإسلام الصحيح.

وعلى أى حال، فإن نموذجا للحداثة غير الدينية كان قد تقرر فى إيران فى القرن التاسع عشر من خلال الحركة الدستورية التى أقامت نفسها ضد ممارسات الملكية التجارية الواهية بالتطلع إلى الغرب بحثا عن نماذج للأمة والتطور. لقد جاءت الحداثة، على حال، بروابط غير معترف بها بالاستعمار الثقافى والسياسات البترولية. وبينما اشترت الدولة الصفقة على المستوى الدولى فإن الأفراد، على مستوى الفرد، قاوموا عن طريق إثارة الشعب بطرق مختلفة معارضة للحداثة، بالحداثة المضادة،كما يمكن أن تسمى، التى تشكل أحد دوافعها فى شكل الثورة الإسلامية(٢) لهذا فإن

الازدواجية بين النزعة التقليدية والحداثة التى تشكل أحيانا مناقشات تقليدية عن إيران و الثورة الإيرنية لا تصلح لأن تكون النموذج الذى أفضله لتعايش كل منهما وتوتره فى علاقة جدلية (لكنها ليست مانعة بالتبادل) مع مقابلتها .

إننى أفضل أن أنظر إلى الحداثة وإلى موضوع حرية المرأة الذى يرتبط بها ارتباطا لا انفصام له لا على أنهما جدول أعمال بل على أنهما طريقتان لضم جداول أعمال داخلية خفية. ولهذا فإن الحداثة والحداثة المضادة والحركة النسائية تحتاج إلى أن تصاغ من جديد فى كيفية استجابة الجماعات لها أو تعمل ضدها وتستخدم معتقداتها . إن الحداثة والحركة النسائية تصبحان أداة لإنتاج سلسلة من التوترات بين دافع التنظيم فى النظم العقائدية والتحديات غير المنظمة للحياة الواقعية.وسأقترح لانسبية ماهو حديث فقط بل صعوبة رد هذه الحداثات إلى مقابلاتها الغربية.[٣] إن تحرير المرأة، بالرغم من أنه ليس ضروريا لجداول الأعمال الأوسع للحداثة، يصبح علامة اضطراب على إمكانياته وحدوده وجوانب الغموض والنقص فيه.

إن كلا من الحداثة والحركة النسائية، فى إيران وفى غيرها،توجدان فى تعارض دائم مع استبعاد الخصائص التى تبقى خارج سيطرتها وتعود لتفسد عملهما . إن الصعوبة غير المتوقعة فى امتصاص برامج كبيرة فى تجربة يمكن أن تشاهد فى الاختلاف بين كيفية العمل بالحداثة فى العمل الثقافى وكيفية امتصاصها على مستوى التجربة الشخصية. ولهذا فسوف يتخلل هذا الفصل حكايات عامة وحكايات خاصة، وسنعتمد جزئيا على سلسلة من الحكايات الشفوية جمعتها ابتداء من سنة ١٩٩٠ من المهاجرين والمنفيين الإيرانيين والتى تشكل كتابا عنوانه (مذكرات منفية: هوية "ثورة" إيران). وعلى الرغم من المقابلات التى قمت بها استدعت ذكريات الطفولة والنورة والنفى عند من قابلتهم فإن الحداثة كانت عملة تدوولت خلال معاملاتهم.إننى سأستخدم أصواتهم كطريقة لتأمل الحداثات البديلة. ومشكلة النوع فى إيران، وكمقدمة لمجموعات حكت مفهومات ثقافية متعارضة والهوية التى تذكر بمشروعات الحداثة أثناء الثورة الدستورية الأولى سنة ١٩٠٥ وأثناء الفترة البهلوية (١٩٢٥-١٩٧٩) وبعد الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩ . وأخيرا باستخدام حكايات النساء باعتبار أن بعضها قلب جدلى لبعض، أقول إنه بالرغم من أن قضايا النوع وتحديد أدوار الأنواع يمكن أن يندرج تحت جهاز الدولة فإن الدولة لا تحقق فى العملية إجماع كل النساء المعينات. بعبارة أخرى، تمارس الدولة الإسلامية نفوذا على السياسة العامة والتعليم والثقافة؛ لكن نفوذها فيما يتصل بالمرأة لا يرتبط(ولنستخدم الصياغة الجميلة) لـ "رانا جيت حجا"بالسيطرة.[٤]

استدعاء الماضي الإيراني..

شارياني، نوري، وكسروي:

في أكتوبرسنة١٩٧١ أقام شاه إيران وملكته الاحتفال الفخري بمرور ألفي وخمسمائة عام على قيام الملكية الإيرانية في المدائن الذي قدم فيه بيض السمان المحشو بالكافيار ولحم الطاووس المقلي وأكباد الطيور من مطعم ماكسيم في باريس. والذي جلب له الماء والنبيذ من فرنسا والذي رتبه ونظمه بيتر بروك والذي استخلف عبارات التبريك فيه على دعاء دعا الشاه فيه كيرش الملك الأخميني الكبير ملك الملوك " أن يرقد في سلام لأننا ساهرون". وفي الوقت نفسه وفي مركز ديني صغير يسمى "الإرشاد الحسيني" كان على شارياني ينبّه المنشقين والطلبة الإيرانيين إلى مبادىء بياناته المعارضة للملكية ويدعو شخصية فاطمة ابنة الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفها رمزا للاحتمالات الثورية.

هنا نرى طريقتين لاستدعاء الرمز من الماضي (كيرش وفاطمة) الشاه مشيدا بإيران قبل الإسلام لتضخيم الحداثة المعاصرة، وشارياني باعثا من جديد إمرأة هي فاطمة التي أضفى على صورتها المحافظة قوة الوسيلة والسخط الثوري ضد الحاكم الوراثي. لقد قدمت المحاضرات الذكية الملتهبة لشارياني وتذكيره بالحياة اليومية بوصفها مصدرا للقوة والمقاومة للجماهير الساخطة التي أغضبها الاستعمار البترولي المتخفي وراء دعود الشاه البراقة بـ " حضارة عظمى" نماذج أخرى للهوية الثقافية. ويعد شارياني بصفة عامة،(رغم موته سنة ١٩٧٧) وهو الذي سجنه الشاه سنة ١٩٧٤ ثم نفي إلى فرنسا، مشرعا للثورة.لقد وجدت جماهير المنشقين والثوريين الغفيرة في محاضراته المتطرفة في " الارشاد الحسيني" في أوائل السبعينات أملا جديداً.

كان مستمعوه قد أعدوا لنوع جديد من الإيراني المسلم المثقف وذلك بفضل الروايات الإسلامية/الماركسية التي كان يعدها حزب مجاهدي خلق وجلال الأحمد .

وفي باريس كان شارياني يحرر (إيران الحرة) ويترجم أعمال ج . جيفارا وفرانز فانون ويتنافس مع فانون حول اتخاذ الوحدة الإسلامية سلاحا ضد الاستعمار الجديد. ويدرس على عدة أساتذة مشهورين في السوربون. وفي سلسلة محاضراته المؤثرة المعنونة " العودة إلى النفس" دعا شارياني إلى مقاومة الاستعمار الثقافي الغربي عن طريق الرجوع لا "إلى النفس في ماضيها البعيد بل في ماضيها الذي هو حاضر في الحياة اليومية للناس "(٥) وهذا انغماس في الممارسة الاجتماعية والمادية للحياة اليومية تكمن قوته، كما يمكن أن يسميه فوكو، في عمليات صغيرة وفي إعادة تكوين النفس.

لكن هذه الذات الإسلامية التى تحققت مؤخرا كانت بالضرورة انحرافا بالنوع. يقول شاريانى أن المرأة كانت أول ممر إلى الانكماش. فقد هجم الغرب على روح الشرقيين هجوم الأرضة. فأفرغوا قوى المقاومة من مضمونها وحطموها [٦].ان (فاطمة هى فاطمة) الذائعة الشهرة لشاريانى تستخدم شخصية ابنة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لا على أنها نموذج للمقاومة الثورية للملكية فى السبعينيات فحسب، بل على أنها شخصية تستطيع أن تحل المشكلة الجارية وهى كيف تستطيع النساء الدخول إلى الحداثة ويعدن تشكيل أنفسهن بحيث لايكن غربيات ولا تقليديات. ولقد استخدمت كل البيانات التالية تقريبا التى أصدرها النساء بعد الثورة لغة (فاطمة هى فاطمة) وحججها[٧].وقد قدمت نموذجا ثوريا جديداً للأنوثة الإسلامية بإضفاء الشرعية على المفهوم الدنيوى للأنوثة كبديل لصور المرأة البهلوية المفتونة بالغرب لكنها أيضا نص يستخدم، مرة أخرى، جسد المرأة تقام حوله القيم القومية والأخلاقية.فالمرأة عند شاريانى أعظم أمل للإمكانات الثورية وأكبر تهديد لها فى الوقت نفسه.

ومع ذلك فهو لا يعيب المرأة الغربية وإنما يعيب اتخاذها سلعة فبالرغم من قدرتهن على إحداث تغييرات اجتماعية فإن النساء كما يدعى، يسمحن لرغباتهن أن تستثار بحيث يصبحن بضاعة هشة فى الاستهلاك ووقت الفراغ فى الغرب. ويتحدث شاريانى عن التواطؤ بين الظالم والمظلوم ، موجها اللوم إلى فقر الثقافة الإيرانية الحديثة وعدم قدرتها على تقديم أى بدائل سوى الطقوس الميتة والتقاليد للمرأة والشباب قائلا :" لا يستطيع الظالم أن يمارس الظلم فى الهواء" (ص ١٠٨) فمثلا، حينما هزم چينكيز خان إيران فى القرن الرابع عشر كانت إيران قد يسرت هذه الهزيمة عن طريق التفكك الداخلى والجهل والأخذ بالخرافات[٨]. ويحذر من أن هذا الضعف التاريخى نفسه يحدث المرة بعد المرة فى تخاذل الشباب أمام الاستغلال الإيديولوجى والاستعمار الثقافى الغربيين اللذين تكون المرأة أول ضحية يضحى بها فى محرابه (من أجل الشهوة والجنس)(ص٩٠). ويذكر شاريانى جمهوره، فى لغة تذكر بلغة النقاد الاجتماعيين من امثال نورشتايين فيبلين وجورج برنارد شو وكارل ماركس، بالصلة بين العاهر والسيدة البورجوازية وتكاليف الجنس الوهلى والسلعية. ويقول مشيرا إلى زواج جاكى كنيدى وارستونل أوناسيس. " تستطيع سيدة أمريكا الأولى أيضا أن تشترى بالثمن. والفرق بينها وبين أولئك اللائى يقفن فى الطرقات هو فرق فى الدرجة" (ص ٩٧).

ويرفض شاريانى، كما رفض فرانز فانون النموذج التقليدى للمرأة الذى تكون حول التقاليد الثقافية الإسلامية فى الماضى. لكنه، على عكس فانون، يقول إن الصورة

التقليدية للمرأة المسلمة ليست صورة دقيقة للإيجابية الفورية التى قدمها الإسلام ومثلتها فاطمة واختها زينب. ويؤكد بشكل أكثر عموما وأهمية تحذير فانون من أنه :

" فى البلد المتخلف يجب بذل كل مجهود لتحريك النساء والرجال بأقصى سرعة ممكنة.وينبغى أن يحذر استمرار التقاليد الإقطاعية التى تقدس امتياز الذكور على الإناث.فسيكون للنساء نفس المكانة التى للرجال لا فى مواد الدستور ولكن فى الحياة اليومية فى المصنع والمدرسة والبرلمان".

ويقول شاريانى أن بيت العنكبوت الذى يحبس ويفقر المرأة نسج من التقاليد المتوارثة للنزعة المحافظة: الحكم الوارثى والجهل (ص ١٠٩-١١٠). إن احتجاز المرأة فى البيت وما تولد عن ذلك من انفصال الحياة الخاصة عن الحياة العامة وإبعاد المرأة عن المجال العام كان له تأثير سيىء على فضائل الأمومة والعفّة. ثم يسأل كيف يمكن لشخص " غير كامل فى نفسه ولافائدة فيه ينقصه جزء من عقله ومستبعد عن التعليم والكتب والثقافة والأدب والفكر والثقافة والحضارة والسلوك الاجتماعى .. .. أن يكون أهلا منشئا لأجيال الغد؟" (ص١٠٩).

بتمجيد شخصية فاطمة، لاعلى أنها ابنة محمد صلى الله عليه وسلم وزوج على وأم الحسن والحسين وزينب، بل لذاتها (ومن ثم جاء عنوان الكتاب) يذكر شاريانى جمهوره بإساءة السمعة التى عرضت الثقافة الإسلامية (لا الإسلام) لها صورة المرأة. وهو يقابل بين الرقة القرآنية فى احترام البنات وبين نصيحة شاعر عربى بأن يختار آباء البنات القبر (بدلا من البيت والزوجة) كأفضل زوج بنت مناسب، وبين (الشاهنامة) للفردوسى" من الخير دفن المرأة والحية فى القبر/ فسيكون العالم أحسن لو ظهر من وجودهما" (ص١٢٤).

وفى مقابل الصورة الموجودة فى كل مكان للأسرة الحاكمة التقليدية الذى يدعى رأسها أنه لايحترم إلا النساء اللاتى ينصفن، باعتبارهن زوجات وأمهات " طبيعيات، بالجمال والأنوثة والذكاء المتوسط". وقد عرض شاريانى طريقة أخرى للنظر. فقد كشف فضحية التجارة التقليدية غير المعترف بها ولا المشروعة فى مقايضة النساء فى شكل شذوذ جنسى متبادل. إن مصير النساء فى مجتمعنا التقليدى المحافظ هو أن تنشأ فى بيت أبيها دون أن تتنفس هواء الحرية لتذهب إلى بيت زوجها (سيدها وراعيها الثانى) حسب اتفاق بين مشتر وبائع" (ص ١١٠). وما أن تتحول إلى بيت زوجها حتى " تبين عقد الزواج أو أوراق الملكية دورها" وثمنها. إنها تصبح خادمة محترمة. والرجل المتزوج يعنى شخصا لديه خادم يعمل فى بيته ..إنها عامل فى البيت ومربية بلا أجر ولا حقوق "(ص١١١).

وبالرغم جرأته فى نقد دور المرأة فى الأسرة الإيرانية التقليدية فإن مظاهر التناقص فى موقف شاريانى الهجومى من المرأة لها دلالتها أيضا. فمن جهة، النساء عرضة بصفة أساسية لغواية قوى الاستغلال والاستهلاك. ولكنهن من جهة أخرى لديهن القدرة والوسيلة لأن يجعلن من أنفسهن محاربات.كما يبدو من حالة سلسلة من النساء الباحثات والمشتغلات بالعلم (ص٨٢-٨٦) وهكذا أيضا فاطمة بوصفها أمًّا وزوجا وبنتا مثالية يمكن أيضا أن تصبح رمزا " للقيم الثورية التى نشأت مؤخرا" (ص١٢٩) (١١).

وزعم شريانى فى (واحد بعدة أصفار لانهاية لها) أنه يدافع عن المسلمين ضد الاستعمار الجديد والضياع الثقافى الذي وصل إلى إيران فى ثوب التحديث. ويروى تاريخ إيران على أنه سقوط فى هوة الاستعماره. وبالنسبة لشاريانى، فالأصالة القومية هى الترياق الضرورى لمخططات الأسواق المتعددة الجنسيات حسب رغبة الفرد،ويمكن أن توجد الأصالة الثقافية فى بنائه الانتقائى فلسفة الدينى تحصينا لهوية ثقافية. يقول شاريانى إن " الإسلام" هو أول مدرسة للفكر الاجتماعى تعترف بالجماهير بوصفهم قاعدة و عاملا أساسيا داعيا لتشكيل التاريخ والمجتمع، لا الصفوة كما قال نيتشه، وليست الاستقراطية والنبلاء كما زعم افلاطون، وليس االعظماء كما أعتقد كارلايل واميرسون و لا أولئك الذين يجرى فى عروقهم الدم النقى كما تخيلاإليكسيس كاريل ولا القسس ولا المثقفون بل الجماهير (١٢). وهنا نرى فى اتجاه شاريانى إلى الجماهير وهجومه على الغرب صلة ساخرة بالماركسية التى هى أيضا بوصفها امتدادا لفلسفة هيجل، (وهو ما يدعو للسخرية) آخر زهرة فى حركة الفكر التنويرى الغربى. وخلال السنوات الأولى للثورة أصبحت المقولات الماركسية لشاريانى ولغته وحججه وأمثلته وامثاله الهيكل الذى قامت عليه الحركة النسائية والنزعة الإنسانية الإسلامية وتبنتها(دون اعتراف بذلك) جماعات مثل جمعية المرأة للثورة الإسلامية، الوفد النسائى الإيرانى عقد الأمم المتحدة من أجل مؤتمر نسائى (١٣).

يحدد شاريانى مكان السلاح الوحيد ضد رأس المال الغربى فى العمل الفردى و " الذات". وليس هذا مثلا للجوهرية الاستراتيجية فى الخدمة التى يقوم بها المواطن، وإنما هى تصور ضرورى للذات، إنه فكرة اكثر شيوعا تكونت ثقافيا عن الذات بوصفها قوة منتجة فى خدمة القومية تحرك ضد أوامر رأس المال الغربى فى محو الهوية الجغرافية. لقد أدى شاريانى، صاحب الفصاحة فى تمرده على الملكية ورجال الدين التقليديين، والمدرب على اللغة الأوربية المعاصرة والفلسفة الإسلامية "دوراً خطيراً"، كما يقول المؤرخ توكلى، فى تكوين هوية ثقافية وسياسية معارضة تقوم على مذهب تجديد الرواية التاريخية عن الإسلام" (١٤).

وقد سبق إلى تصور البنية المعارضة هذه أحد رجال الدين الذى لم يكن من شأن شاريانى أن يتقبله- إنه شخصية عاشت فى أواخر القرن التاسع عشر بعثته الثورة الإسلامية وعُرِف بكتابة الشعر والمسرحية وأساليب التعبير الحديثة- الشيخ فضل الله نورى. وبوصفه قائدا للحركة الدينية ضد أول حركة دستورية فإن تنظيمه لحركة رجال الدين وصبغها بالصبغة السياسية مهد الطريق أمام ثورة سنة ١٩٧٩. لقد سأل، لماذا رغب الدستوريون فى وضع دستور إيرانى قائم على الحرية والمساواة؟ إن أساس الإسلام هو الطاعة وليس الحرية وأساس أوامره هو التمييز بين الجماعات وبين اجتماع عناصر مختلفة وليس المساواة [١٥]. وزعم الشيخ فضل الله أن الحياة الدستورية اختراع أوربى "مرض قاتل وجرح نهائى" وختم بأن الفلسفة الأوربية ملازمة للاستبداد الأوربى. ولم يكن الشيخ فضل الله آخر من يفكر بهذه الطريقة[١٦]. ودعا الشيخ فضل الله إلى العودة إلى الشريعة باعتبار ذلك دفاعا ضد القوانين الدستورية الغربية التى تحول السلطة إلى الشعب والبرلمان، آملا بذلك أن يوقف تحرك إيران نحو الحداثة الغربية والازدواجية [١٧].إن موقفه الهجومى من الحداثة وما يتبعها من تحرر المرأة الذى ذكر بالتفصيل فى وثيقة عنوانها " من أجل وعى الأخوة المسلمين" حذرت من القوى التى" نشرت استهلاك المشروبات الكحولية وشجعت على الدعارة وفتحت المدارس للنساء وأعادت توجيه المال الذى ينبغى أن يتفق فى مشروعات دينية، فى بناء المصانع والطرق والسكك الحديدية والمشروعات الأجنبية الأخرى فى إيران[١٨].(انظر مقال نجمابادى، الفصل الثالث من هذا الجزء، من أجل المزيد عنه فيما يتصل بتعليم المرأة).

إن اللحظة التاريخية التى أظهرت الشيخ فضل الله نورى، والحداثة وتعليم المرأة والحركة النسائية أظهرت كذلك تعقيدها الذى لا يمكن علاجه على المستوى الفردى فى حياة حفيدة نورى ضياء أشرف نصر التى أجريت معها مقابلة سنة ١٩٩٠. إن أسرتها المباشرة تعكس الانشقاق فى البلد بين رجال الدين الذين عضدوا "وأولئك الذين عارضوا الدستور. فى حين أن جدّها من جهة الأب كان نورى، كان جدها من جهة الأم السيد طبا طبائ أحد الفقهاء القادة الذين عضدوا الحركة الدستورية. وبالرغم من أوامر الأسرة ضد تعليم البنات استدرجت ضياء أشرف أسرتها لتسمح لها بالالتحاق بأول مدرسة إسلامية للبنات، مدرسة الناموس التى فتحت أبوابها سنة ١٩٠٧ .ولأنها كانت امرأة عميقة التدين لاترى أى تعارض بين الفلسفة الإسلامية وحرية المرأة فى المجال العام، فقد أعادت تفسير ذرية النبى صلى الله عليه وسلم (إذ من المعروف أنه لم يعقب ولدا وأن حفيده زين العابدين كان إماما

مريضا مرضاً دائما) وكي تقدم استحقاق ابنته وحفيدتيه فاطمة وزينب، دمغت السيدة نورى ثورة سنة ١٩٧٩ بأنها " غير إسلامية".

«هذه الفكرة التى ذكرتها لى عن المرأة مقتبسا إياها من الخمينى .. ... الاختلاف بين الرجال والنساء. ينبغى أن تسمى هذه " ليست إسلاما" بل " خمينية". إننى أعتقد، بناء على حياة النبى وقادة الإسلام أن محمداً نفسه لم يفرق بين الرجل والمرأة فقد عد ابنته فاطمة متفوقة على الرجال. لقد جعلها البداية.. لماذا؟ لقد كان للرسول أبناء من زوجات أخريات لكنه لم يمنح واحدا منهم من القوة مامنح هذه البنت .. وبعد فاطمة فضلت ابنتها- السيدة زينب التى أشرفت على القوافل وعنيت بأمور الأسرة فى صحراء كربلاء وأحضرت الأسرة الأسيرةكربلاء إلى المدينة. لقد كان هناك رجال أخر بعد استشهاد الإمام الحسين، مثل الإمام زين العابدين . لكن امرأة هى السيدة زينب، التى أشرفت على أمور الأسرة هى التى أصبحت مسئولة. وحتى فى نصر يزيد كانت هى التى خطبت بين يديه، ويا لها من خطبة ألقتها. لقد كانت امرأة ومع ذلك فقد كانت رأس الإسلام. وعلى هذا فلماذا أقامت المرأة بعد ذلك، فى البيت وخرج الرجل؟ إن الحجاب يستعبد النساء اليوم. لقد لُفّ النساء وتغطين حتى إن المرء ليظن من شكلها .. .أهى آدمى أم لفافة سوداء ؟"

وكما كان الشأن بالنسبة للبنات الأخريات فى أوائل القرن التاسع عشر تلقت ضياء أشرف نصر تعليما نسائيا. تعلمت القراءة لكنها لم تتعلم الكتابة حسبما تقضى به تقاليد عدم اختلاط المرأة لا عدم تعليمها. ولم تتعلم الكتابة إلا بعد عودتها طهران بعد نفى أسرتها إلى العراق بعد إعدام جدها وبعد موت جدتها التى كانت تعيش معها. كانت فى ذلك (١٩١٨) فى سنتها الرابعة عشرة تقريبا واعية تماما بحدة ذاكرتها التى جعلتها قادرة على تذكر صفحة بعد نظرة خاطفة إليها. وابتسمت حينما تذكرت تعليمها الأول وقالت إنه تألف من ست درجات فى ستة أشهر وأن كثيرا من النساء فى أسرتها خرجوا على أوامر الأسرة التى كانت تمنع البنات فمن الذهاب إلى المدارس. " انظروا إلى عدد النساء اللاتى يتسمن بالشجاعة فى أسرتنا ممن حصلن على الدكتوراه فى الطب والأدب ومجالات أخرى. كانت عمتى أول امرأة إيرانية تذهب إلى المدرسة الأمريكية وتتعلم الإنجليزية .. وإلى مدرسة الإرسالية الأمريكية. لقد تشكلت طبيعة ضياء أشرف وحياتها تحت وابل من تضارب التقاليد والتغيير والحداثة، فى وقت بدأت المرأة نشاطها فيه من خلال تشكيل التنظيمات وافتتاح مدارس البنات،. ونشر الدوريات النسائية.

إن تاريخ حركة حقوق المرأة فى إيران طويل وموثق. وقد جربت ضياء أشرف نصر بدايات هذا التاريخ بصداقتها مع الشخصية النسائية القيادية صديقة دولتابادى

وبمشاركتها فى الجمعيات النسائية وصراعها من أجل تحرر المرأة. إن الثورة الدستورية نفسها التى أعدمت جدها ولّدت كذلك بداية المجتمعات النسائية السرية وازدياد مقاومة المرأة للدونية السياسية والاجتماعية حينما أشيع سنة ١٩١١ أن بعض أعضاء البرلمان استجابوا مرة أخرى للمطالب الروسية أثيرت الجماعات النسائية للعمل، فقد دخلت ثلاثمائة امرأة يخبئن البنادق فى ملابس حجابهن مبنى البرلمان وواجهن قادته ومزّقن الحجاب عنهن وهددن بقتل أزواجهن وأطفالهن وأنفسهن إذا ما تآكل بعد ذلك استقلال الشعب الإيرانى (١٩).

وفى نهاية القرن أصبح التحديث السياسى يعنى بناء الأمة. لكن الحديث عن الأمة ، كما بينت " أفسانه نجمابادى كان دائما يتضمن الفصل بين النوعين وبما أن مغزى التفريق بين النوعين لم يواجه مطلقا ولم يتخذ شكل المشكلة فكان حريا أن ينزلق إلى الوراء إلى اللغة المجازية فى القرآن توحى بسيطرة الرجل أو إلى الأمام إلى نوع المساواة الذى عبرت عنه الجمهورية الإسلامية (٢٠). وقد أقام هذا التسليم التلقائى بعدم تساوى النوعين روابط بين المفكرين الدنيويين المفكرين الدينيين فقد دعا أحمد كسروى المؤرخ والمصلح والفقيه صاحب النشاط فى الثلاثينيات والأربعينيات، إلى الحداثة وتعليم المرأة ونبذ الحجاب. لكنه كذلك تحدث ضد حق المرأة فى الدخول إلى المجال العام فى السياسة والقضاء والوظائف الحكومية(٢١).

وقد سلم كسروى بأن المرأة قادرة على المشاركة من خلال تأييدها السياسى لعمل الرجل بالضرورة سياسيا وقوميا. إن أهمية كسروى بوصفه حداثياً دنيويا تكمن فى تعبيره الواضح عن تركيز وضم الجماعات المتفرقة الكثيرة فى البلاد: المثقفين والجماهير ورجال الدين والقبائل والبطون والمذاهب الدينية واللغات القومية التى شكلت الطبقات المتفرقة فى المجتمع الإيرانى(٢٢) وباكتساب النزعة الدنيوية قوة بالتدريج: " حل محل الموقف القديم المتسامح القديم إزاء التعددية الثقافية بالتدريج حملة صليبية منشودة من أجل التوحد القومى: فالبداوة القبلية أصبحت مرتبطة بأهل البطالة فى الريف والاستقلال الذاتى الإقليمى بالفوضى الإدارية والتنوع الاجتماعى بالتنافر السياسى والاختلاف اللغوى بعدم الكفاءة الشرقية(٢٣).

وقد اختلف الباحثون الإيرانيون فى قراءة أحمد كسروى بوصفه أكثر المفكرين المحدثين إثارة للجدل كمنظر للحداثة ومحطّم خطير للأصنام، لا غرابة أن قُتل لمحاولته تحطيم السلطة التقليدية (٢٤). وسبب معارضته التى لا تقبل التفاهم لعدم استخدام العقل قد يمكن أن يسمى حداثيا إعادة صياغة الحداثة الإيرانية، الذى حيا رغم أنه كان رجل دين، العلم الغربى وعضد الثورة الدستورية سنة ١٩٠٦، بينما عارض تحرير

المرأة وحقها فى التصويت والاستعمار الثقافى الغربى ورجال الدين الشيعة. ومجادلاً لصالح ماسمّاه فيشر " النزعة العقلية التطهرية" هاجم كسروى رجال الدين لأبحاثهم بالخرافات. لقد نشر أكثر من خمسين كتابا ومجلة أسبوعية وصحيفة يومية مفصلا نظرياته فى الطبقة والمجتمع والحضارة شارحا خططه من أجل التوحد القومى. وبوصفه مناصراً للحياة المدنية، صاغ كلمة فارسية جديدة هى«شهر جارى، أى التمدين» لتكون مقابلاً لـ (بيا نجارى، أى البداوة)[٢٥].وقد هاجم كذلك أثمن فنون الثقافة الفارسية وعدّه رجعيا- الشعر- لأنه اعتقد أن عادة الإنشاء واللجوء إلى الاقتباسات الشعرية كان طريقة لتفادى التفكير. ولكى يوضح موقفه من تقديس الشعر والتصوف، بدأ حفلا لإحراق الكتب عند الانقلاب الشتوى[٢٦].

لقد تأكد حلم كسروى فى توحيد إيران بمفارقة: فقد رغب فى أن توحيد طوائفها المتمايزة فى مجتمع ديموقراطى حديث فى لغة واحدة وثقافة واحدة وسلطة مركزية واحدة. وفى سنة ١٩٤٦ أطلق رجل من منظمة تسمى (فدائيو الإسلام) الرصاص على كسروى فأرداه قتيلاً. وكان كسروى قد قدم للمحاكمة متهما بسب الإسلام. ربما تلقى أمثولة فشله الضوء على سيرة الحضارة ومظاهر عدم الرضا فيها- فقد تحولت " الخدعة" من المقهور لتحطم قاهره. أو بطريقة مغايرة إذا فضلنا استعارة أخرى (من كرستيڤا) رجوع المطرود أو المهين من عزلته ثائراً ليأخذ ثأره من المتسلط[٢٧].

التحديث من أعلى:

مثل هذا الإنكار للقوى الهامشية المختلفة تكرر فى عهود حكم البهلويين وآيات الله. وبوصفه جزءاً من برامج التحديث، وصنع الشاه فى أوائل السبعينات برامج تربوية لتعليم النساء فى القرى. وقد جمع البهلويان الأب والابن رضا شاه ومحمد رضا شاه بين سياسة الدولة فى سحق المعارضة وتعزيز التحرير والتحديث، فأمر رضا شاه سنة ١٩٣٦ بمنع الحجاب ليس إلا مثالا بسيطا يبين كيف فرض " التحديث من أعلى" على أنه الطريق الوحيد لدخول إيران إلى العالم الحديث [٢٨].لقد تعلم رضا شاه من زيارة قام بها سنة ١٩٣٤ لتركيا فى ظل أتاتورك أن الطريق إلى الحداثة جعل من الضرورى تحرير القانون المدنى من الشريعة وبذلك تنفصل السياسة الدنيوية عن الدين. إن الحرية والمساواة السياسية لهما على أى حال جانبهما المظلم القهر الحكومى وضبط المجتمع بالبوليس وجنون المستهلك فى محاكاة الثقافة الغربية [٢٩].

لقد استخدم الحجاب بعد ذلك، وكان رضا شاه قد منعه بوصف ذلك جزءاً من برنامجه المفروض لتحرير المرأة ولارتباط الحجاب بالمقهورات المتخلفات أثناء الفترة

البهلوية، على أنه علامة للاحتجاج الثورى من قبل النساء من كل الطبقات والمهن اللاتى تظاهرن ضد النظام االبهلوى.

ثم فوجئن أثناء السنة الثالثة للثورة بقوانين حكومية تفرض الحجاب على النساء اللائى يردن الخروج من بيوتهن أو يدخلن المكاتب والمطاعم. وهكذا استخدم الحجاب من قبل المعسكر المعارض لأسباب عكسية: الحجاب بوصفه رمزاً للتحرر من الدولة الديكتاتورية وبوصفه وسيلة لسيطرة أولئك الذين ليس لهم هدف إلا السلطة السياسية على الثورة.و تجيز القصة التالية مرة أخرى ارتداء الحجاب:

تحدثت بارى (فى ندوة ما) عن جهودها وكانت أحد من أجروا معى مقابلة بوصفها مساعدا لوزير الزراعة إلى رئيس حملة محو الأمية بين الفلاحات فقالت:" لم تعرف الحكومة ولم أعرف أنا ماذا كنا نعمل" فقد كان لحملة محو الأمية مراكز بها موظفوها لتعليم بنات القرى ليصبحن عوامل تنمية ليرجعن إلى العرى لأحداث التغيير. ولهذا بنيت ست مراكز خارج القرى فى بنايات أشبه ما تكون بالمدارس الداخلية الإنجليزية. وكانت من الاختلاف عن البيئة المحيطة بحيث إن بارى وجدتها ثقافيا تسبب صدمة. كان المطلوب من البنات أن يتعلمن استخدام تلك التسهيلات العربية مثل الموائد والكراسى والسكاكين والشوك والأدشاش والمراحيض الغربية مما لم يكن قد رأينه من قبل. وكان المفروض أيضا أن تنام البنات اللاتى لم يكن قد رأين السرر من قبل فى سرر مثبتة فى جانب الحائط. وتروى بارى كيف أن البنات يظللن يسقطن من سررهن فى منتصف الليل وكيف أن المدبرات وجدن حلا غريبا لذلك بربط البنت فى السرير العلوى إلى سريرها بالحجاب الذى كانت ترتديه.

إن صورة المرأة مربوطة إلى سريرها بحجاب لصالح حقوق التقدم والحريات، حداثة قائمة. على المقاوقة، تسجل تلقائية الحداثة وجانبها السيىء، تلقائية قوى العقل وقيودها،تلقائية بناء الهوية من جديد وفقدان الاجتماع. إنها تشهد للحداثة بوصفها حافرة قبرها بنفسها.(٣٠)،"كل شىء يتضمن نقيضه "والصورة فى سياقها التاريخى تعيد إلى الذاكرة منظر إيران البهلوية بسلطانها وهيلمانها، ومزرع التنوير عن طريق الحداثة التى نفذت حقوقا مختارة للمواطن من خلال القهر والعنف .

وتكشف حادثة أخرى جانبا أكثر سوادا من جهود بارى لتعليم القرويات. ففرض الحجاب ينبىء عن فرض المعرفة ذات المنطق الخاص بالحداثة. هذه القصة التالية توحى بمنطق ملازم للمقاومة.

هذه روايتها عن زيارة لها بوصفها عاملا من عوامل التطور إلى القرية بصفتها الرسمية: " ذهبت إلى القرية وسألت عن "س"فلم تخرج إلى واكتشفت أن الفتاة قد

ضربها أبوها حتى أسود جسدها وأزرق وأنها منذ اسابيع غير قادرة على المشى وانها تخجل أن تظهر لأنثى حتى لاتسبب لها الخزى. لقد كانت منظمتنا هى التى جعلت هذا الرجل يستشيط غضبا .لقد كنا نحن العاملين فى التطوير الذين لم نستطع فهم سيكولوچية القرية إذ لم يحتمل الرجال فى الواقع أن يأتى غريب إلى القرية ويطلب أن يتحدث إلى النساء بدلا من الرجال .. وقد اكتشفت مؤخرا أن النساء اللاتى عملت معهن يستأذن آبائهن وإخوتهن وأزواجهن فى أتفه الأمور. فإذا ما ظهرت من جديد كنت سببا فى غضب الرجال.

لقد أرسلت بارى إلى القرية لتعليم حقوق النساء التى تعنى فى أساسها تعليم النساء حقهن أن لايضربن أو يساء إليهن. لكن وجودها فى ذاته أدى إلى عنف رجعى- الاساءة إلى النساء. لقد افترضت بارى،كما افترضت الدولة، أن التقدم الاجتماعى يجعل الحاجة إلى الثورة أمرا طبيعيا. وكان عائقها هو العاملون فى التحديث الذين يتحدثون عن العبء العام للحداثة الذى كان لأعماله المستنيرة بالضرورة آثار أشد سوادا مما توقعت. إذ كما يصوغها جيفرى هارفام ا"التنوير دائما شيء آخر غير التنوير"(٣١).

إن بارى لم تشهد بل شجعت بغير قصد الصدام بين الدولة ومواطنها، بين الحداثة والآخر، بين ما يمكن أن تسمية كارترجى رأس مال ومجتمع، وعلى مستوى مختلف وإن كان شديد الارتباط، بين النساء القديمات المقهورات وبين الحداثة. وتخبرها قصة بارى بشيء أيضا عن مشكلة التحديث التى كتبت عنها كاترجى فى (الأمة وشظاياها) مشكلة مصادرة قصة مستقلة لمجتمع، مشكلة محو احترام الفرد الذى يمكن أن يحدث حينما تعلن أهمية حرية الفرد وحقوقه (٣٢).

وتقص بارى قصة امرأة قروية بوصف ذلك جزءاً من حكايات تشملها وتشمل نساء فى أسرتها. لكن القصص المترابطة لها دلالتها لاختلافها. فعلى عكس نظيرتها الفردية،فإن سعى بارى من أجل الاستقلال من نوع معين من القهر والقوانين الجبرية لسلوك المرأة وإساءة معاملة الأطفال، حدث فى بيئة مدنيه أعطت طبقتها وضعاً أفضل وسمحت لها أن تجد مجتمعات بديله تعزّز مدينتها وبلدها. لكن المرأة القروية اعتمدت على بنيات من الغرابة والمجتمع فى إطار الغربة. وفى خارج القروية واجهت المرأة عددا غير معروف من تهديدات المدينة، التى كان من آثارها إحساس القروية بالغربة عن مجتمعها السابق دون أن تترك شيئا لملء الفراغ.

مثل هذه الغربة كانت كذلك نتيجة غير متوقعة للثورة البيضاء سنة ١٩٦٢- ١٩٦٣ وبرامج الشاه للتحديث المتعدد الجوانب، متفقة من حيث الزمن مع حركة

التصنيع السريعة واقتباس أساليب الحياة الغربية، نتج عنها فقر وفوضى تلت الهجرة الجماعية من الريف إلى المدينة تروى امرأة هى السيدة – التى كانت أسرتها تملك ضيعة بالقرب من تبريز عن تأثير ثورة الشاه البيضاء والإصلاح الزراعى على للفلاحين .(٣٣)، فهى تتذكر أنهم باعوا أرضهم وذهبوا إلى المدينة حيث عاشوا فى عشش، وإذا وجدوا عملا عملوا بوابين. ووصفت سوء حالتهم النفسية وصدمتهم الثقافية : " إنهم [القرويون] يأتون إلى أخى شاكّين من أنهم لا يعرفون كيف يعشون فى المدينة. فقد مشى شاب عند وصوله إلى المدينة فى الشارع متوقعا أن تقف له السيارات، فصدمته سيارة ومات(٣٤).لم يستطع الإيرانى غير المستقر بسبب إصلاحات الشاه أن يبقى بعد اصطدامه بالحداثة (أكثر مما استطاع نظراؤه الأوربيون) بدون حماية تنظيم – ربما حتى حماية تنظيمات فورد الصناعية التى انهارت فى السبعينيات فى كل من أوروبا وإيران.

على أى حال، كانت الثورة البيضاء وما اتصل بها من مشروعات حكومية مبنية على نماذج غريبة للتطور وضعت زراعة متخلفة وجها لوجه أمام بنية حديثة لتنظيمات(دولة) موحدة. وعلى أساس من منطق الاندفاع إلى أسفل مركز الجذب للاقتصاد، من صناعة الزيت إلى القطاعات الريفية كان من شأن محو الأمية والتعليم المبرمج أن يكونا أول الخطوات الكثيرة نحو الحرية والحقوق(٣٥). ومن شأن وضع القرويين والفلاحين والنساء (وكان من المعقول أن يفترض هذا) أن يصحح نفسه تلقائيا مع انتشار القراءة والكتابة والنزعة العقلية . والواقع أن البرنامج أثار غضب الرجال فى القرى حتى إنه زاد من الظلم الذى أريد به أن يزيله. وبالرغم من أن العاملين فى التطوير جاءوا من فوق هابطين من السماء فى حوامات حكومية مزودين بسلطات دستورية فإنهم فشلوا فى أن يأخذوا فى حسبانهم عنف القوة الثورية التى كانت تغلى من تحتهم.

كانت بارى تعرف معرفة غير واضحة أن الفتاة فى قريتها تختفى عند لحظات معينة من النهار،لكنها لم تفكر فى ذلك كثيراًلأن عذرهن المضاد كان الصلاة. وفى يوم من أيام سنة ١٩٧٨ ذهبت لعقد اجتماع عمل من أجل نساء القرية بالغرب من شيراز. وفى هذه المرة اختفت التلميذات اللائى كن يساعدنها فرجعت بارى إلى طهران محبطة ورأت الجنود والمدافع تغمر الشوارع. فسألت سائق سيارة أجرة عما يحدث ." فأجاب. سيدتى ألم تعيشى فى إيران؟ ألم تعرفى بالاضطراب بين الحكومة ومتمردى المعارضة؟ وعرفت أخيراً أن النساء والتلميذات المعاونات اختفين فى وقت واحد من اليوم حوالى الثامنة صباحا ليجتمعن حول الراديو ويستمعن إلى أخبار الإذاعة البريطانية. وكان ينبغى أن تعرف أن الساعة الثامنة صباحا لم تكن الوقت الصحيح للصلاة عند

المسلمين، لكنها بوصفها إيرانية تعرضت للحداثة والبعد عن الإسلام لم تعرف. اتجه القرويات، اللائى كن سيصبحن بعد ذلك جزءا من الحركة الثورية، إلى أجهزة الراديو التى كانت بمثابة مدخل آخر إلى الحداثة- تصور جديد لمجتمع يقوم بما فشلت الحداثة، كما عرفتها، فى أوانه، مدخل تلا نفاد طاقة الحداثة البهلوية ،لكنه يرى إمكانية قصة بديلة واوجه نشاط جديدة للحداثة. وفى الاتجاه نفسه أفرغت رسالة هذا المجتمع الجديد فى شرائط كاسيت سجلها الخمينى ووزعت سرا على الأمة على اتساعها، ومن خلال محطات إذاعة سرية ونظام من تقنيات الاتصال الحديث ربط الحياة فى القرية بالمراكز العالمية مثل لندن وباريس .

أخبرنى المؤرخ محمد توكلى قصة تختلف اختلافا طفيفاً عن " العاملين فى التطوير" تقدم مثالا مهماً للسيطرة على قوى الدولة وتحويلها ،وكيف أن الأفراد استخدموا وسائل التحديث البهلوية بطرق تختلف عن الطرق التى تصورتها الدولة: كيف أخذوا القالب وغيروا مضمونه. لقد وجد ناخو محمد، الذى كان جزءا من الأجهزة التعليمية التى أنتجت لتكون ذراع الدولة فى التحديث فى أوائل السبعينيات، إن الفرصة للعمل فى ريف إيران نتج عنها نتائج غير متوقعة، فقد أنشأ النظام، عن غير قصد، حواراً كان حتى ذلك الوقت مستحيلا بين سكان المدن المثقفين من الإيرانيين وسكان القرى الريفية. فقد شكل فهمه لمشاكل الحياة فى القرية وعيه تشكيلا سياسيا وحفزه لتشكيل هوية ثورية جديدة فى داخله وداخل كثير غيره. وكان اشتراكه بعد ذلك فى جماعات يسارية هو النتيجة المباشرة غير المقصودة لبرامج الدولة فى التطوير.

لقد خدم برنامج إيران فى محو الأمية والتجديد لا مصالح شركات الزيت الكبرى والسياسة الخارجية الأمريكية فقط [٣٦]،بل ساعد كذلك على تكوين ثقافة مقابلة. فقد تحولت الحماية العنيفة لاستثمارات الولايات المتحدة فى البترول إلى قصة بعثت النشاط فى إيران فى عصر الشاه وحرّك قوى التحديث نحو التقدم والتطور والتجديد والحرية [٣٧]،لكن ما أهملته القصة الكبرى كان وجود قصة أخرى تحّدت إطارها الفكرى. وربما تكون لرواية پارثا كاترجى عن المجتمع أن تزداد تعقيدا من خلال قراءة لفطرية المقاومة ترفض السماح للمستعمر(المقهور/ الأدنى) أن يعد صنفا مستقرا وتستعرض تاريخ رفض التدنى والصراع ضد سيطرة المؤسسات والأيديولوجيات[٣٨].

إن أفكار الدولة الكثيرة فى التطوير [٣٩]، وكلها مفروض من أعلى، بالرغم من أنها نظريا جديرة بالثناء كانت تتناقض مع الأحداث الفعلية التى أشعلها سخط القرويين والطلبة القلقين للانخراط فى سلك العديد من الجماعات اليسارية مع العلماء

أو رجال الدين المهمشين والمثقفين الذين عارضوا حركة التحديث الاستهلاكى التى يعضدها الشاه والولايات المتحدة الأمريكية. لقد انشقت المعارضة إلى شظايا سياسية تستعصى على التصنيف السريع، رغم أننا نستطيع إيثارا للتبسيط أن نذكر اليمين المحافظ (البازار) واليسار المحافظ (جلال أحمد فى أحد تعبيراته) واليمين الإسلامى (الحزب الجمهورى الإسلامى وآية الله شريعت موارى والخمينى) واليسار الإسلامى (المجاهدين وآيه الله طالقانى وعلى شاريانى) وأخيرا تشعب ثلاثى نتج عنه اليمين القومى (الشاه) واليسار القومى (الفدائيون والجهة القومية) والإسلامى القومى (مهدى باتركان و آية الله طالقانى) (٤٠).

لم يكن واحد من هذه الجموع ضد التحديث. وقد اطلق على الثورة عدة تسميات: ضد التفسير السائد لها بأنها رجعية تقليدية ضد التحديث. لقد وصفها كل من ميشيل فوكو وبول ڤيسيلى بأنها ثورة تالية للحديثة، وعند أنتونى جيدين هى علاقة على أزمة الحداثة (٤١).إنها ليست ضد الحداثة لأن الخمينى وجنده بنوا على أساس تحالف بينهم وبين أنصار التحديث واليساريين. وقد غيرت تصريحاتهم الأولى، بالإضافة إلى التغيير والعدل الاجتماعى،"حقوق الأقليات والنساء والأخذ بالانتخاب الديموقراطى"(٤٢).

وقد رصدت نظرياتها الأساسية أن الخمسينيات والستينيات قد أنتجت ازدواجاً ثقافيا وأن التحديث " الآخر" من خلال الإسلام قد يكون طريقا لمواجهة" الاستعمار الثقافى" والتفاهم مع ما سماه شاريانى" المصائب الجديدة" للمنظمات الاجتماعية والثقافية .

الثورة وجسد المرأة :

كثيرا ما صورت المرأة فى جهود إيران المتضاربة فى سبيل بناء حداثات قومية وثورية و إسلامية على أنها علامة بالغة التحديد على جوهر الجماعة، مجاز يعبر عن أمة محاصرة، ذات تغلى بالصراع، باطن رقيق، الآخر الذى لاتمكن السيطرة عليه، الجوهرة غير المثقوبة تشترى وتصان أو الداخل المقدس. وكما قالت فرزانه ميلانى: لقد سيطرت المرأة على الخيالى الثقافى بصيرورتها علامة على الهوية القومية. ولأنها نبذت الحجاب بالقوة شجعت تحديث الأمة. ولأنها حجبت بالإجبار مثلت إعادة نظام الإسلامى(٤٣).

وأيا كان اختلاف النظم استطاعت أن توجد ازدواجا فى العمليات التى نظمت على أساسها الذات والدين والأمة. وبالنسبة لنورى وكسروى وشاريانى بل حتى

شخصية نسائية حديثة مثل صديقه دولتابادى. تحققت وحدة الهوية والثقافة عند النساء على حساب الغيرية– التى أخذت شكل الأنثى والطبقات الأدنى أو عناصر أخرى. لقد أعطى بعض المفكرين الدنيويين إشارات نحو تحرير النساء من الحجاب لكن ظللن يفهمن مكان المرأة على أنه منزلى أساسا وأن أجساد النساء علامات على الاستقلال المحتمل والفوضى الاجتماعية والسلعية والمبادلة .

نستطيع أنرى مثالا دراماتيكيا لحركات القمع العنيفة التى تفرق التنظيمات الناشئة للعمل الثقافى الإيرانى فى القوة المحطمة لامرأتين تجاوزتا الحدود التى وضعتها جمعية معينة. لقد تجاوزت كلتاهما بإصرارهما على المساواة والاستقلال وتحرير المرأة بطرق مرسومة لكل من الحركة النسائية والحداثة. حينما نزعت امرأة فى منتصف القرن التاسع عشر هى قرة العين الكاتبة الخطيبة الشاعرة المعلمة الثائرة دينيا الحجاب وخضوعها للإسلام وأصبحت داعية مشهورة للبابية أغضبت الصفوه من الرجال فقبض عليها وأعدمت بأمر الشاه. وقبل موتها فى سنة ١٨٥٢ ترك منظرها وهى تتحدث غير محجبة أمام جموع غفيرة من الرجال عددا غير قليل من الرجال مأخوذين، وفى حادثة من أكثر الحوادث سوء سمعة يقال أحدا يدعى عبد الخالق الأصفهانى دافع عن شرفه بذبح نفسه بيديه (٤٤).

بعد ستين سنة فى مدينة أصفهان هددت حياة امرأة فى الحركة النسائية هى صديقة دولتابادى ابنة قائد دينى مسلم معروف ثم نُفَيِتْ. وكانت معاصرة لضياء أشرف نصر التى كانت معجبة بها أيما إعجاب. والتى أعادت إلى الذاكرة عودة دولتابادى من أوروبا بوصف ذلك حادثة بالغة الأهمية فى حياتها .ربما كانت السنة ١٩٢٧ وكانت ضياء أشرف تدرس فى (دار المعلمات) وهى معهد لتدريب المعلمات :

" كنت فى غاية الاستثارة فى يوم من الأيام لسماعى أن السيدة دولتابادى القائدة التقدمية لتحرير المرأة فى إيران قد وصلت من الخارج وأنها تلقى محاضرة في المدينة. واستعدّت بعض معلماتنا للذهاب وطلب منى الذهاب معهن. ذهبنا مبكرين وانتظرنا حضورها فى تلك القاعة الكبيرة ذات الشرفات، ودخلت وعليها كل سمات الوقار بالغة المهابة. كان هناك عدد قليل من الناس وذهبت إلى خلف المنصة وبدأت محاضرتها . وقد ساد السكون عندما بدأت. وفجأة ألقيت رمانة من الشرفة عليها فوقعت على منضدة المحاضرة وانفجرت وتناثرت كل عصارة الرمانة على وجهها وثيابها . لكن دولتابادى لم تفقد توازنها ولا تماسكها بحيث إنها لم تتوقف فى حديثها . واستمرت كما لم يكن شىء قد حدث. منذ هذا اليوم استلبتنى تلك المرأة وأصبحت مخلصة لها".

هذه المرأة القوية التى أثرت فى السيدة نصر هذا التأثير كانت عمة للمتحدثة إليّ بارى حاجى ميرزا هادى، وكان والد دولتابادى حاجى ميرزا هادى مجتهدا (فقيها دينيا) فى أصفهان. وتزوج أولا خاتمه بجوم التى ولدت له ستة أبناء وبنتنا هى صديقة دولتا بادى. وقبل أن تمرض الأم وتموت خططت دولتابادى لوالدها أن يتزوج من ابنة سكرتيره التى تبلغ تسع سنين. وقد تولت بعد الزواج العناية بطفلى زوجة أبيها الطفلة- والتى كانت إحداهما أم بادى.

وقد ربّت دولتابادى البنين. وتزوجت من طبيب هو دكتور ايتزاد فى سنة ١٨٩٨. لكنها كما تروى القصة، اكتشفت أنها عاقر فطلقت. وفى سنة ١٩١٧ أنشأت أول مدرسة للبنات فى أصفهان (أم المدارس). وقد أصبحت إحدى أوائل خريجات الكلية الأمريكية للبنات (بيت الله فى إيران) وكانت صديقة لها مهرتاج رخشان ناظرة لهذه المدرسة. وفى سنة ١٩١٩ أسست دولتابادى (الجمعية التعاونية النسائية فى إيران) وكان الغرض منها تغيير العادات التى اعتقدت أنها ضارة بإيران مثل زواج البنات قبل بلوغهن الخامسة عشرة واستيراد المنسوجات الأجنبية. وفى الوقت نفسه اصدرت أول مجلة نسائية (لسان المرأة) فى أصفهان سنة ١٩١٩. وعلى صفحات هذه المجلة، شنت حملة على فرض الحجاب ،وحملة من أجل استقلال المرأة اقتصاديا وعاطفيا ومن أجل تعليم المرأة الأخلاق والأدب والعلوم كما حملت على اعتماد إيران سياسيا على البلاد الأخرى. ومن ثم، فقد كان هدف هذه المجلة نسائية قوميا معا. وقد سببت هذه المجلة التى كانت تصدر كل أسبوعين صدمة للجماعات الدينية فى أصفهان.

وقد اكتسبت صديقة دولتابادى مزيدا من سوء السمعة قوميا لنقدها رئيس الوزراء الذى وقع معاهدة تمنح البريطانيين حقوقا معينة وقام البريطانيون بتوزيع الطعام على فقراء الإيرانيين الذين وافقوا على الاجتماع فى مكتب البريد لتأييد رئيس الوزراء. وحينما وصل رسول من دولتابادى إلى مكتب البريد دعوة صديقة دولتابادى القوية للتحرر من التدخل والنفوذ البريطانى استمع الجميع بانتباه. وبعد أن فرغ القراءة غادروا المكان دون أن يقبلوا أى طعام قدمه إليهم البريطانيون.

وقد ردت الدولة بمصادرة مجلة دولتابادى لأنها بمناقشة السياسة تجاوزت الغرض والحدود الأصلية للمجلة. وبعد تهديد ورَجْم بنيها اختفت. وأخيرا انتقلت من أصفهان إلى طهران حيث أسست جمعيات جديدة من أجل النساء ونشرت معجما بأسماء النساء المعاصرات. وفى سنة ١٩٢٣ ذهبت إلى أوربا وتجولت فى فرنسا وألمانيا وسويسرا ودرست فى السوربون لبضع سنين وعادت إلى إيران سنة ١٩٢٧. وهى من أوائل النساء فى إيران فى القرن العشرين تخاطب الجماهير علنا وبدون حجاب. وقد خطبت فى كل مكان حتى فى قلب قم المحافظة.

وبينما كانت فى أوربا حضرت المؤتمر العاشر للاتحاد العالمى لتحرير المرأة فى باريس (مايو ١٩٢٦). وهناك التقت بمارجريت آشبى رئيسة الاتحاد العالمى لتحرير المرأة وعقدت معها صداقة. وكانت آشبى، وهى من نيويورك وأم لولدين وربة بيت وسياسية، مؤسسة أيضا لـ(العناية بالبيت والأولاد). لقد أثرت بنية هذه المجلة على الصحيفة التى أصدرتها دولتابادى بعد ذلك فى إيران (صحيفة المرأة) التى كانت تصدر تحت إشراف الحكومة.

لم يقف الأمر عند تهديد مجلة دولتابادى عدة مرات ومصادراتها لعدة شهور بل إنها تلقت هى تهديدات بالقتل من مجالاتها السياسية والنسائية حينما أصدر رضا شاه سنة ١٩٣٦ أمرا يمنع الحجاب صديقة دولتابادى كانت فى أمان. فى سنة ١٩٤٦ رجعت إلى أوروبا لحضور المؤتمر العاشر للجامعة الدولية للسلام والحرية چنيف وحينما ماتت سنة ١٩٦١ فى سن الثمانين طلبت دولتابادى ألايسمح لامرأة محجبة أن تحضر جنازتها أو تزور قبرها. فى سنة ١٩٩٣ ذهبت ابنة أختها بارى لزيارة قبرها الذى لايزال شاهده قائما رغم أن متطرفى حزب الله مسحوه. وقد سألت حارس المقابر: قبر من هذا ؟ فأجاب " لست متأكدا، لكننى أظن أنه قبر مرأة حقيرة كانت ترقص عارية فى المسارح".

إن قراءة أخرى لقصة صديقة دولتابادى تكشف بعض سطور الخطأ . فقد ربطت بوصفها مدافعة شجاعة عن المرأة العاملة طوال حياتها، بين نشاطها النسائى والطبقية. ويمكن أن نقرأ مشكلتها على أنها ليست نادرة فى التاريخ المبكر للحركة النسائية. چون سكون، مثلا، تلفت النظر إلى تاريخ الحركة النسائية بوصفه " تاريخ المشروع لرد المتنوعات (الطبقة والجنس والعرق والسياسة والدين والوضع الاجتماعى الاقتصادى) بين النساء إلى هوية مشتركة للمرأة (عادة فى مقابل سلطة الآباء وهو نظام سيطرة الرجل) (٤٥). ومع ذلك فإن سكوت تناقش أيضا الاختلافات المانعة للحركة النسائية التى لايمكن استبعادها، فمثل مانع الجنس والطبقة يمكن أن ينظر إليه فى ضوء حادثة مؤلمة لها دلالتها سجلت أثناء محادثاتى مع بادى عن عمتها المشهورة.

لم تقم صديقة دولتابادى فقط بترتيب الزواج بين والدها البالغ من العمر سبعين عاما وبين ابنة سكرتيره البالغة من العمر تسع سنين، بل إن القصة تمضى بالتفاصيل التالية: حينما كانت البنت تعانى الآلام قبيل حيضتها الأولى صارخة من الألم ومتعلقة بعروق حجرة نومها أمرت صديقة دولتابادى الأسرة أن تتركها وشأنها وذهبت قريبة أخرى لمساعدتها بعد أن لم تستطع تحمل صراخها . وحينما كانت الزوجة

الصغيرة فى سن الخامسة عشرة- بعد أن ولدت ابنتين كانت إحداهما أم بارى ترملت. ومرة أخرى رتبت صديقة دولتابادى لزواجها من رجل عجوز و كما تقول جابل روبن: المرأة هنا هدية لكن طرفى التبادل اللذين يمنحهما هذا التبادل "قوته الغامضة للرابطة الاجتماعية"، وإن لم يكونا بالضرورة رجلين، ثم من خلال اقتصاد نفسى حيث تتحد هوية البنت بهوية الأب والتى تصبح سلطتها وامتيازها امتياز رجل(٤٦).والمكان الصحيح لقهر البنت هو بين نظم السلطة (أب وابنة) فى إطار نظام جنسى يتاجر بالنساء وبعبارة أدق ، نساء طبقة أدنى. كانت بارى دائما على وعى باختلافها عن بقية أسرة دولتابادى وانحطاط طبقتها عنها لانحدارها من متطفلة من طبقة أدنى على الأسرة وربما. أصبح الاختلاف هو المقولة التى وجدت دولتابادى من خلالها أرضية مشتركة بينها وبين مارجريت آشى فى باريس أكثر مما وجدت بينها وبين عروس والدها الطفلة.

لقد انحسر النشاط النسوى السياسى أثناء العهد البهلوى، جزئيا لأن كلاً من اليمين واليسار لم يكونا على وعى بالنوع، وجزئيا لأن الجمعيات المختلفة استوعبت فى" المنظمة السنوية بإيران" التى تشرف عليها الدولة وترأسها أخت الشاه التوأم أشرف بهلوى وتصف نجمابادى التحول فى المواقف من حقوق المرأة بأنها حركة من النشاط إلى الاسمية :" فى العهد الأول [الثلاثينيات] كان ينظر إلى مكانة المرأة على أنها رمز لحداثة أمة جديدة ودولة جديدة. وفى العهد الثانى [السبعينيات] أصبحت رمزا لحداثة الملك وإحسانه التقدمى على المرأة(٤٧).

بينما كانت النساء نشطات قبل الثورة الإسلامية وأثناءها، وجدن أنفسهن يحرمن باطراد من الحرية عن طريق المواقف المتصلبة التى اتخذتها الثورة بعد " ربيع الحرية" فى بدايتها. وقد فسر موتريس جورجى بأن المرأة المتمثلة المسئولة عن صناعة الدستور الجديد للجمهورية الإسلامية هذه المواقف التى تصلبت مؤخرا تفسيرا بالغ الوضوح بقولها:" إننى أشعر بالخجل أو أتحدث عن حقوق المرأة، هل جرى على لسان واحد من إخوتنا فى هذه الجمعية ذكر لحقوق الرجل؟"(٤٨).

والسؤال المحذوف وجد تعبيرا حسنا فى الأيام الأخيرة على لسان مهناز أفخمى :" كيف تتحكم النساء المسلمات، وبصفة خاصة أولئك اللاتى يستطعن من بينهن الاتصال بالآخرين، فى الأحداث ويحدثن خلافا ويكتسبن القدرة على دفع قضية حقوق المرأة؟ كيف تطورت هذه العملية وتيسّر وتشجع؟ ما الإمكانات الموجودة أو التى يمكن إيجادها من أجل النساء .

لقد أظهر الصراع ضد الشاه أعظم مشاركة سياسية للمرأة في تاريخ إيران. وسرعان ما استدرجت النساء إلى الاستسلام بعد أن كان آية الله الخميني حباهن بقوله إنهن " أعمدة المجتمع الإيراني" وانقلب رمزهن للتحرر النوراني (الحجاب) إلى كفن العزلة والاسترفاق الحماني. ومع ذلك ففي يوم المرأة العالمي – الثامن من مارس ١٩٧٩ – سارت ثلاثون ألف امرأة في الشوارع احتجاجا على الحجاب القسري وعلى صور أخرى من عقاب المرأة وتأديبها. كانت النساء اللاتي سرن دفاعا عن حقوق المرأة جمعا يتألف من عناصر مختلفة مثّلن تنظيمات سياسية واجتماعية مختلفة المنظمة النسائية لمجتمع الثورة الإسلامية وهي منظمة محافظة والاتحاد الثوري للنساء المناضلات وهي منظمة متطرفة انحدرت من الحزب الشيوعي المادي للعمال والفلاحين(٥٠).

وبالنسبة للنساء اللائي أجريت معهن مقابلة ممن شاركن في تلك المسيرة والمسيرة التي تلتها تضمنت الواقعة لحظات من الاستكشافات غير الحميدة(٥١)،إذ لم يقف الأمر بأن تلقت المسيرة عدة أيام من مظاهر الاستجابة الهستيرية من قبل الشبان المسلمين المتعصبيين الذين جالوا في المدينة بحثا عن نساء يهاجمونهن،بل تبين لهن عدم اهتمام المنظمات اليسارية بقضايا المرأة.

وعلى سبيل المثال، حطمت مسيرة المرأة في ١٢ مارس سنة ١٩٧٩ مستشقيات أفسانه نجمابادي بعملية تحطيم الآراء غير المدروسة الخاصة بحركة نسائية موحدة، والتحقق من وجود الاختلافات، والقبول بتعدد هوية الطبقة والنوع. لقد نظمت المسيرة احتجاجا على أمر الخميني الذي صدر في السابع من مارس فيما يتعلق بالحجاب (نتظيم الزي الإسلامي لا الحجاب بالذات) بوصفه مطلبا. كانت نجمابادي بصدد أن تأخر دورها (نيابة عن الفصيل التروتسكي في حزب العمال الاشتراكي) متحدثة على المنصة وفجأة أصيبت بدوار لشيء سمعته حتى إنها كادت تسقط على المنصة. لقد سمعت امرأة من لجنة أخرى تقول :" انظرن إلى الوجوه المصبوغة في هذا الحشد. إنني لن أشارك في مسيرة مع هؤلاء النسوة". وكان أول فعل من جانب أفسانه أنها" بالطبع على صواب، ذلك أن عددا كبيراً من النساء اللاتي حضرن إلى هذا الاجتماع هن النساء اللاتي اعتدنا أن تسمّيهن على امتداد سنين " أيقونات النظام البهلوي المصبوغة " لكنها بعد سنين وقد تأملت إصابتها بالدوار كتبت: " رغم تسع سنين من النقاش الحاد ضد تحطيم الفوارق بين الطبقات تحطم شيء في ذهني. فكل ما كان يهمني، هناك وفي تلك اللحظة، كانت المرأة من أية طبقة كانت ومن أي اتجاه عقدي حتى يحدث انتباه إلى حضورها القوي. لقد ظننت لسنين أن الدوار الذي أصابني كان بسبب ما شعرت من الغضب .. . فعلى أجساد من سميناهن " الأيقونات المصبوغة

اللائى أسكرهن الغرب" وضعنا طبقة فوق طبقة من المعانى. فهذا التعدد فى رسم خريطة جسد المرأة بوصفها ممثلة للثورة والثورة المضادة للأخلاق والخروج على الأخلاق كان هو اللغة السياسية والثقافية المشتركة للقوى الإسلامية والقوى الدينوية فى ذلك الوقت، ولا مكان مطلقا لإعادة تخطيط الأوضاع القائمة(٥٢).

بعد أربعة أشهر وفى الثانى عشر من يوليو سنة ١٩٧٩ حينما أعدمت ثلاث عاهرات، لم تفكر واحدة من الصحف اليسارية التى كانت أفسانه نجمابادى على اتصال بها أن هذه الحادثة من الأهمية بحيث تكتب عنها. لقد عبرت هى ونشطات أخريات مثل نيرة توحيدى عن رعبهن من مدى تقبل اليساريين للأولويات الأبوية(٥٣) ومن عجزهن أنفسهن من مواجهة الجدل اليسارى أن غطاء الرأس وحقوق المرأة كانا موضوعين ثانويين فى سباق الحلبة السياسية الأوسع للصراع ضد الإمبريالية.

وبالتدريج، كما يتضح من كتابات الخمينى ومطهرى، انصهرت كل الفروق فى حقيقة واحدة: إن المرأة الوحيدة التى يمكن أن تقبلها الدولة الإسلامية هى المرأة المسلمة التى هى "عماد الأسرة" والتى تخضع لكل القوانين التى فضلتها الشريعة والتى تقبل النظم المعادية للمرأة التى وضعتها لها نسخة الحكومة الجديدة عن الإسلام. وبحلول سنة ١٩٨١ (بعد سنتين من قيام الثورة) بدأت أن مناقشة الحجاب القسرى أو المسيرات النسائية أو حقوق المرأة من الخيالات الدونكيشونية التى صاحبت لفترة قصيرة ثورة ضائعة.

وعلى أى حال، فقد اختير دور الأمومة كموقع مشحون بالرمزية للجمهورية الإسلامية،فقد أصبغت الأمومة بالصبغة السياسية وازداد قيمة بل وقدس عن طريق ربطه برؤية رجال الدين لفاطمة على أنها أم وزوج وابنة مثالية حتى حينما تم إحياء " الأسرة" و" القيم الأسرية " بوصفها مولد مجتمع جديد إسلامى صحيح. وتقارن هالة أفشار احترام الخمينى للأمهات بوصفهن " دعائم الأمة" وقلاع العفاف والفضيلة اللاتى يجب أن يرفعن " رجالا شجعانا مستنيرين ونساء ضعيفات متحدات" بدعوى مماثلة قالها هتلر وهى أن النساء عهد إليهن فى حياة الأمة بمهمة خطيرة، العناية بالرجل، روحا وجسما وعقلا(٥٤) وقد عدت المساواة بالرجل ماسة بكرامة المرأة لأنها تبعدها عن طبيعتها الجوهرية . وبينما سخطت النساء المتعلمات اللاتى ينتمين إلى الطبقة المتوسطة واللاتى كن من المحتمل أن يتركن إلى التعليم العالى والوظائف من تحديد "طبيعتهن" الحقيقة، انجذبت النساء الفقيرات اللاتى كنّ ينتمين إلى الطبقات الأدنى وفـفـررن بأمر الخمينى أن يكون الرجال مسئولين عن العناية بزوجاتهم

وإطعامهن. وكان ما فى هذه الحماية من وعود هو الذى جعل منهن مؤيدات متحمسات الرجال الدين.

لقد ناقض اتجاه القصة التقليدية العامة التى قدمتها فيما سبق رواية أخرى خاصة وقلبتها إنها قصة آخر فيها محمد توكلى عن تحدّيها لسلطة الأبوة ومفارقتها. وهى كذلك قصة عن التعاون بين العقيدة حين تقوم بعملها الثقافى والعقيدة كما تستوعبها الحياة الشخصية. ولد محمد توكلى نشاله مبدون (بعد الأسواق فى جنوب طهران) لأسرة تتكون من ثمانية أبناء وابنة. وكان الأبناء الثمانية ووالدهم يرون أختهم الصغرى مستودع شرفهم، ولهذا فمنذ أن بلغت السابعة من عمرها كان موضوع اهتمامهم وحمايتهم وسخطهم إذا ما انزلق عنها حجابها مثلا وكما كان الحال بالنسبة للبنات الأخريات فى الجوار المحافظ كانت حركاتها محدودة بالذهاب لشراء الخبز وإلى المدرسة .

حينما بدأت الثورة فى سنة ١٩٧٨ اختفت من المنزل لمدة ثلاثة أيام دون اعتذار. وكانت فى ذلك الوقت فى السادسة عشرة من عمرها. وحينما عادت اكتشف أبوها وإخوتها الغضاب أنها كانت منخرطة فى صناعة مولوتوف بالقرب من ميدان جالة أثناء إحدى المعارك الحاسمة بين الجيش والشعب. وأثناء والصراع العائلى الذى أعقب ذلك تصارعت مع أبيها وطرحته أرضا وركلته. وقد وجد الأب، الذى كان، ولسخرية الأقدار، أكثر أعضاء الأسرة تدينا، إن الثورة أصبحت عذر ابنته فى الثورة ضده. فترك المنزل وذهب إلى قريته التى نشأ فيها ووعد أن لايعود حتى تترك ابنته البيت.

وعلى أى حال، فإن رفضها لسلطة الأب لم يمنع من اتصالها بعد ذلك بمراكز أخرى يتجلى فيها سلطان الرجل. ففى أوائل الثمانينيات داعبت أخت محمد فكرة الانضمام إلى مختلف الجماعات الإسلامية اليسارية بل ونبذت الحجاب لفترة ما. وأثناء انتخاب مجلس الخبراء اتصلت بحزب الجمهورية الإسلامية وأعجبت ببساطتهم وزيّهم (كان الرجال على سبيل المثال لا يستعملون رباط العنق) وعملت بنشاط فى دعوتهم. وحينما أكملت هذا المنحنى بالزواج من أحد أعضاء الحرس الثورى استمرت فى تعليمها وأصبحت رئيسة لإحدى المدارس العليا وأسست مدرسة مشتركة للتربية.ويقول محمد إن كل الأخوة يخشونها الآن ويوصونه أن يأخذ حذره مما تبعث به من خطابات إلى البيت. وقد فكرت أخيرا أن ترشح نفسها للبرلمان.

ولهذا فإن القيود التى فرضت على المرأة تضخمت .ونرى أيضا انقلابا فى قصة النساء المقيدات فى قصة بارى عن عملها فى القرية، فانهيار المستشفيات القديمة أدى إلى اختراع فضاءات جديدة لإعادة التفكير فى موضوع النساء وقصص القوانين

الإسلامية التى اخترعها الرجال. وبعد الثورة بعشر سنين وجد النساء طرقا أخرى لتجنيب المواجهة مع النظام بمهاجمة الاجتهاد، وذلك بإعادة تفسير القراءات المستولدة للقرآن الكريم وبإظهار حضور فى "كل مجال للإبداع الفنى والإنجاز المهنى والمؤسسات التربوية والصناعية بل وحتى فى مجال الألعاب الرياضية (٥٥).

وتوجه نجمابادى الانتباه إلى القوة الجديدة التى اكتسبتها النسوة من خلال استخدامهن للبنية الكاشفة للحديث السياسى الإسلامى الذى نتج عنه، إن أعدن تشكيل قراءات جديدة للإسلام والحركة النسوية . فدراسة الانتحار بين النساء والتحكم فى السكان وقوانين الحجر والطلاق ومعارضة التغييرات فى قوانين الزواج ونقد الزوجات، على سبيل المثال، ظهرت على صفحات (امرأة اليوم) (٥٦).

وبعد سبع عشرة سنة من الثورة تشير الشواهد إلى أن المرأة قد بدأت لا أن يكون لها حضور نشط فى السياسة فحسب (٥٧) بل إلى أنها اقتطعت لنفسها إمكانات جديدة فى الحياة الاجتماعية والقانونية والسياسية من خلال المناظرات العامة فى المجلات النسائية ومن خلال النشاط الاجتماعى والمدنى ومن خلال الدوائر الحكومية(٥٨) وعلى الرغم من أن العدد يبدو قليلاً فإن مما لايخلو من دلالة أن ٩ من ٢٨٠ من أعضاء البرلمان من النساء. ويزيد هذا العدد عن ٤٪ عن العدد المقابل له فى تركيا التى يفترض أنها أكثر حداثة من إيران. ويشتمل مجلس الوزراء على امرأة واحدة التى تعمل مستشارة فى أمور النساء. وبعد مؤتمر أنشأت وزارة الصحة مركزا جديدا لنائبة وزير. وقد نالت ابنة رفسنجانى ثانى أكبر عدد من الأصوات فى الانتخابات البرلمانية فى أحدث انتخابات جرت.

والقصة المقابلة لهذه الإحصاءات المبشرة هى أن ابنة رفسنجانى بعد انتخابها عضوا فى البرلمان ضربت بعد مؤتمر صحفى على يد بوليس الرقابة الذين اعترضوا على اتجاهاتها المتحررة فى موضوعات مثل الزى المناسب للمرأة التى تركب العجلة ومعارضتها لجوانب معينة من الواقع مثل استبعاد المرأة من القضاء والقبض على النساء بسبب المخالفة فى لبس الحجاب، وأن مخالفة العلاقة الإسلامية بين النوعين يعاقب عليها بالجلد. إن المهارة الإيرانية فى نظم الشعارات (والتى ظهرت بوضوح أثناء المسيرات التى سبقت قيام الثورة الإسلامية) اتجهت اتجاها جديدا أثناء المعارضة المحافظة لانتخاب فايزة وعائشة - الزوجة الصغرى للرسول صلى الله عليه وسلم كنموذج للمرأة الملومة فى الإسلام الشيعى. ولهذا كان أحد الشعارات على النحو التالـى:

(جاءت عائشة راكبة جملا وجاءت فايزة راكبة عجلة بخارية). وقد لعب شعار آخر على الجناس بين اسمها والمحكمة التى تشبهه صوتيا " فاحشة" عائشة راكبة الجمل وفاحشة راكبة العجلة البخارية).

وليست فائزة رفسنجانى والجدل حول جواز ركوب النساء العجلة (انظر New york Times ٢٠ سبتمبر ١٩٩٦ إلا مظهراً بسيطا لجدل أوسع نطاقا بكثير عن المرأة والسلطة. وكذلك أيضا الصلة بين الجمل والعجلة فى الشعار الثانى يحتاج إلى أن يدرج فى سياق صراع أكبر حول نشاط المرأة وتخطى الحدود الذى يرجع إلى معركة الجمل فى القرن السابع والتى تُعد أول حرب أهلية فى المجتمع الإسلامى(٥٩).

والمسافة المحدودة التى اقتطعتها المرأة لنفسها لم تمنح لها مجانا، وكما عبرت عن ذلك هايدة مغيثى :" لم يفتح النظام الإسلامى الأبواب. والنساء يقفزن فوق الأسوار(٦٠) وبصفة خاصة، هناك أربع صحف مسئولة عن توضيح موقف المرأة: بيام هجر (رسالة هجر) – زن رفه (امرأة اليوم)، فرزانه (المرأة الحكيمة) – زنان (النساء).

بينما كانت المقالات وكلمات الصحفية تنأى بنفسها عن الحركة النسائية فى الغرب بوصفها نوعا محدودا وأوربيا، دعت المقالات وكلمات التحرير فى ثلاث من هذه الصحف الأربع إلى إعادة فحص الرجل فى تفاسير الشريعة والقانون الإسلامى. وقد تنوعت اهتماماتها: و(رسالة هجر) مثلا تركز على إثارة ضمير الجمهورية الإسلامية .

الظروف السيئة للمرأة العاملة و المرأة الريفية والعاملات فى الدولة " والأخوات الأخريات المعاينات" اضطلعت بالمهمة الشاقة المتعلقة مركزية رجال الدين من مجال التفسير والشرعية والعدل وفهم القرآن الكريم والدفاع عن قراءة المرأة للقرآن (٦١). وتعارض (مينا يادكار أزادى وأخريات) تفسير آيات معينة من القرآن الكريم برفض أن يسمحن لدعاوى خاصة بالأخلاق أن تكون عامة ويؤكدن الحاجة إلى اللجوء إلى الخصوصية التاريخية. وبالجدل ضد تعدد السلطات وبقبول أصوات نسائية ممنوعة من عهد الملكية البائد على صفحات جرائدهم ومن كتابات مستقلات غربيات بالحركة النسائية مثل فيرچينيا وولف وسيمون دى بوفوار و سوزان فالودى، فإن المشتغلات الحديثات المسلمات بالحركة النسائية كما يخبرنا نجمابادى، تحطمن التعارضات بين الحداثة والإسلام، بين الحركة النسائية الدينية والحركة النسائية الإسلامية،بين الحركة النسائية والأصالة الثقافية. ويمكن أن نرى فى هذه التحالفات الجديدة حداثة بديلة غير غربية بصفة خاصة تعيد تفسير وفهم مظاهر الفشل فى الماضى والحاضر .

وأخيرا أرجع إلى النقطة التى ذكرتها قبل ذلك عن النتائج غير المتوقعة للحداثة– صفقة جدول أعمالها عن المعلن يقاومه أولئك الذين يجدون طرقا لوضع تجارب جديدة

فى الصفقة القديمة. هذه التجارب الجديدة نقائض لما تتضمنه الحداثة دائما. إن الحياة توفر دائما الضجيج الغريب. فكما لم يكن لدى شركات البترول الكبرى والولايات المتحدة والشاه أى قصد لإحداث ثورة إسلامية، فإن الثورة الإسلامية أيضا لم يكن لديها أى قصد لأحداث تأثيراتها غير المقصودة احتمال، رغم أنه الاتفاق معه، تحقق فى حركة نسائية خاصة بلحظتها التاريخية ونتيجة لها، وفى جمهور يشتغل حديثا بالسياسة يعكسه مايقرب من تسعين فى المئة ممن أدلوا بأصواتهم فى انتخابات مايو سنة ١٩٩٧ وهى انتخابات جاءت على عكس التأكيدات التقليدية، بالمتحرر آية الله خاتمى. إن النساء لم يرجعن إلى قصة سبقت و لم يقلدن تقليداً أعمى نموذجاً غربياً فى الحركة النسائية : وبدلا من ذلك هن يصارعن فى سبيل توضيح حركة نسائية تدخل فى صراع جدلى مع كل من ذلك.

هوامش:

قدمت نسخة مختصره قبل ذلك من هذا البحث إلى ندوة عن " حداثات بديلة" فى الجامعة الشمالية الغربية فى ابريل سنة ١٩٩٦. وتعليقاتهم الخصبه على النسخة السابقة أو النسخة اللاحقة من هذه المقالة، أود أن أشكر ليلى أبو لغد وسوزان بارزكان وجيم هيرت وافسانه نجما مادى وروبرت باكر و ريتشارد كاورز ومحمد توكلى وجو فالينتى وبول فبييل

١- Jaeae Almad,Plagued by the West,Tiams. Paul Sprachmau (Delmar,N.Y, Coward-Mecansi, and Geoghegan (1981, p.3 كان أحمد واحدا من كثير من المثقفين والنقاد الاجتماعيين الذين نظرّوا أهمية الإسلام السياسى بلغة جعلتها الاشتراكية الماركسية مألوفة. و كان ومن الشخصيات الممثلة فى هذه المجموعة مهدى بازركان وأبو الحسن بنى صدر. وقد ترجم مصطلحه المؤثر (غريزا دكى) بمصطلحى (الغربيات (westerpitis أو ((Westotificatition

٢- See,Parvin Paid,s Wemen and dthe Political process in twentieth-Century.Tran Cambridgp Cambridge University Press, 1995) من أجل الربط المثير بين ثورتين إيرانيين (١٩٠٦ و ١٩٧٩) وبين الحداثة "وهى حركة كانت فى إيران تأخذ بصفة عامة على أنها عملية اجتماعية سياسية تسعى إلى تحقيق الرفاهية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى والتكنولوجى. والعدل الاجتماعى والحرية السياسية والاستقلال القومى"(ص٢٤).

٣- يصرKeya Ganguly علـى" عـدم الانطباع بالطابع النحو" agrawmaticality فى الحداثات الثقافية المختلفة لمناقشة أوجه الغموض وعدم التناسب فى التمييز ربما فى الظلام، بين التمزقات والمجتمعات عن المواجهة الناتجة من المواجهة بين نحو الإسناد الكلى المفترض وبين تنوعاته العديدة ذات الطابع الجزئى تاريخيا"Crnal knowledge: visuality and the Modern in Charulataس Camera Obes-cura 37 (1996) 157-86.

٤- See: Ranajit Guha, (Dowivauce withuwt Hegewny aud its Historiograpy.Subaltern Studies,VI,ed. Guha (Delhi,Oxford Uwiversity press 1980) pp. 210-309 يركز جحا على المجتمع الاستعمارى فى الهند فى القرن التاسع عشر حيث يرى الدولة تمارس السيطرة تفرد بالسلطة- الإجماع الضرورى من كل الطبقات.

٥- Shariati Bazgascht bilh khvish ,p.316 quoted Mohanad Tavakoli, The Constitution-al Tslamre of 1905-1906 and The Jslowic Revelution of 1978-1979,(ph.D.diss. Unr-versity of Chicaliago 1988).p.124 لاتعتمد على هذا بصفة جوهرية وليس هذا تعريفاً محددا للذات مؤسسا على ماضى وهمى. كان هذا نموذجا استعمالا شخصيا من قبل رجل ويبين ويفسر استبعاد شارياتى من قبل اليمين المندين

٦- Ali Shariati, Fatima is Fatima, Trans. Laeeh Bakhtiar (Tehran The Shariati Foun-datien n.d) p.105,FF يقتبس بعد ذلك مختصرا

٧. بعض الوثائق التى كتبتها نساء فى:In The Shadow of Tslah,Yhe Women s Movement in Tran-in Azar Tabari and Nahid Yeganeh (London,Zed. press 1982) تضم أمثلة كثيرة أبعدت من كتاب شارياتى كما لو أن المؤلف جعل المناقشات والمجازات أمرا خاصا.

٨- نذكر حجة شاريانى بالفصل الذى كتبه فانون " حول الثقافة القومية"فى:The Wretched of the

Ezarth, trans. Coestance Farrington (Newyork1963

الذى يفحص فيه مشاكل بناء هوية جديدة مصوغة من الماضى الميت ومحاكاة هزلية بورجوازية لحاضر أوربى متخيل.

٩- Fanon,the Wretched of the Earth ,p202

١٠- Oriana Fallaci, Tnterviews with History (Boston:Houghten Mifflin 1976)p.272

١١- See,William,Darrow (Woman s Place aund the Place of Women in the Iranian Revution) in Women, Religiou and Social Cbange, ed Yazback Haddad ond Ellison Banks Findllg (Albany:State Uniersty of New York Press 1985).pp.307-20.

وذلك من أجل قراءة قيمة عن الحديث المحتمل عن حقوق المرأة فى الدستور الإسلامى ومصادره فى كتابات سابقة لـ: شارياتى ومطهرى.

١٢- Ali Shariati, On cthee Sociology of Islam, trans. Hamid Algar (Berkebey: Misau Press 1979), p.49

١٣- See, for example, Tabari and Yeganeh, Tu the Sbhadow of Islam pp. 173. 176.

١٤- See, Mohamad Tavakoli, Modernist Refashioning of Iran (Unpublished Ms).

١٥- اقتبس من سيدامير Auchoritg and politicra Culture in Shi ,ism
أرجو مندى (Albany State Universty of New Yokk .1988),p.357

١٦- يشير ديريك فالكوت إلى " التقدم بوصفه فكاهة قذرة من التاريخ " وأن عذرها فى االإهلاك وإبادة الجنس والحرب والرق؟ وقد هاجم ليفيناس أيضا - مستعينا بشواهد من هجيل وهوسرل وهايديجر و سارتر - معرفة الوجود الغربية على فلسفة قائمة، كما يدعى، على " الرعب من الآخر".

Emmanuael Levinas (The Trace of the Other) in deconstructons in Context ed. Mark C. Tayor (Unievrsity of Chicago Press 1986)pp.346 - 47.

ويعرض ليفيناس الأخلاق فى مقام علم معرفة الوجود، واضعا احترام الآخرين (العدل) موضع الرغبة (الحرية) .

١٧- المفارقة هنا هى أن نورى ادعى أنه لم يرغب فى بناء إيران من بين رماد البريطانيين فقد سره أن يبيع أرضا واحتكارات للروس. انظر من أجل تفسير لهذه العلاقة المعقدة Michael M.T.Fischer Iran:Frem Religious Dispute to Revotion (unversty of Cambrige press 1980) pp. 5-51. see also Vavessa Maitin s Islaam and Modernisn : the Iraniann Revoution of 1906 (Syracuse. NY: Syracuse University press 1989).

وبالرغم من أن موقف نورى أصبح مؤخرا أساسا لما يشار إليه الأمر بأنه العقيدة االتقليدية فأنه يصح تصنيفه فى قائمة تقليد بى " ماقبل العصر الحديث" لأنه يرى أن الحداثة كمصادر ونتخذ موقفا واضحاً ضدها .

١٨- اقتبس فى كتاب بيدار Wome and the Paliticacl Process,p.65

19- see,ZciZ Sunasaviw, The Wowen 7 Rights Movement in ban (Neiu Yrk Praeger 1982) pp.20-12. See alst 11 aideh Mogissi, Poqwlisn and Fewinisn in Jrau: Wowen &Strugyle in a we.Defin ed Revolutionmy Merlueut (New Yrk: St Mautin & Press 1994)avd Poidar, Wowen aud the Political Paocly.

20- See Apseweh Nufinabudi & foretcowing: Duughters of quchan: Re- mebecivg the

Foegatten Yeude of the Jrawiav cevstitutoval Revolwtuin,(Syracuse N.Y Syracwse Univesity press) aud ber un pvblisked MS (Fewale Suns avd Male Jions:yhe Yeu-deed Yrpes of Jraviu Moalernity)

12- see: Moghissi, Poqwlisw aud Fewiwiw iu Jrau, pp,82 ff ناقلة عن أحمد كسروانى، (أخوتنا وبناتنا) Kbavaraa na Dokhtaran M.2d.ed. (Bethesda Md: Jravlooks 1992) pp.13-31.

22- zrvad Abrad Abrahawiau (Kasravi:Yhe Jvtegruteie Naiovlist of Jran Middle zasc Studis, October 1973, 271-95

تروى هذه المقالة المفيدة تاريخ إيران بوصفة قصة صراعات لغوية ودينية وقبليه وجماعية. ويرى ابراهاميان أن المهم هو التحديث السياسى عن طريق استعارة الاختلافات فى استخدام مصطلح " التماسك القومى" الذى يعنى بالنسبة لـ "كيلفودر جيرتز" " تجميع الجماعات الأقليمية فى أمة " وبالنسبة ليونارد بندار تعنى سد الفجوات " بين الصفوة والجماهير من خلال بناء قيم قومية جديدة ومؤسسات حكومية جديدة (ص٢٧٢) .

٢٣- المرجع نفسه ص ٢٧٣.

٢٤- المرجع نفسه.

٢٥- المرجع نفسه،ص ٢٨٠ وانظر أيضا Fcsober, Jrou لمناقشته المنازعات الكلامية .

٢٦- أنا مدين من أجل كل هذه التفاصيل فى أكثر الأحيان لـ " ابراهاميان" كسروى و Ray Mottehe-deh, ybe Mautle of the Prphet (New york Paviheen 1985)pp.98 - 105.

ويرى إبراهاميان حرق الكتب ورغبة كسروى أن يظهر إيران من الشعر الصوفى والكلمات الأجنبية باعتبار ذلك استراتيجية متطرفة كان من تأثيرها تغريب لشيوعيين والمثقفين الذين كان من الممكن أن يؤيدوا كسروى. و لهذا فشلت المهادنة وكانت سببا فى سقوط كسروى .

ومن أجل رواية للمناظرة التى جرت بين الخمينى وكسروى فى الأربعينيات انظر - Fisobor. Jrau pp.130 33

27- Juleu kristeua, Powes of Hosror: An zssay on Alejecton, trew.Jeon Rodiwez (New Yurk:Colubia llnirlrs ity press 1982) .

28- Nikki Reddie, Roots of Rerulwtion (New Hanen, Yele Uinlirsty Press 1981) pp.93 ff avd Wold (london Zed Books 1989)pp.27-72 .

29- Yeoffrey Yalt Haqhaw (So.. Wbat is znligbtn lwt?An Jvquisitiou iuto Modervi-ty)Critial Juequirg, Sbriug 1994,551 - 56 من أجل تفسير دقيق للفحص بوصفه متضمنا لمفارقة وانقسام فى الذات وظلمة وجدلية التنوير .

٣٠- هذه الصورة المألوفة من ماركس استغلت فى الأيام الأخيرة فى: David Jyon Postwodewity (Minneabolis: Univeusity of Minnesota Press 1994)p.21 ويستخدم تيرى إيجيلتون الصورة لشرح الرأسمالية التي " تلد حافر غيرها وتغذى الشماس الذى سيطعن البطريرك يوما فى ظهره " فى:. Citicisw aud Jdagy (Jondn: New Jefc Books 1976)p.133.

31- Harphaw, (Se.. Wbat is Zvlightwewt .p.333

32- Partlo Chattljee, Yhe Natiov oud its Fragweuls (Prinsteu,privstou Uvivsity press 1993)p.234 .

٣٣- فى سنة ١٩٦٣ تناول الشاه "ثورة الشاه والشعب" شرحاً برنامجه بلغة القورة الشعبية بأنه يتضمن إصلاحات مثل حقوق المرأة فى التصويت وتأليف لجان محو الأمية والإصلاح الزراعى .انظر أيضا:Afsameh Naywabodi, Jaud Referw aud Social Chauga in (Sau Jake City:Uniesity of Uia Prus 1987 من أجل دراسة قيمة لآثار مشروعات إصلاح الأرض فى ١٩٦٢ – ١٩٧٢ على الجمعات الاقتصادية والزراعية ومشاكل ترجمة النموذج الأوروبى للإصلاح الزراعى إلى الثقافاتا االأخرى.

٣٤- ينبغى أن تتحقق من أن هذه قصة أحد الملاك وليست قصة فلاح. كانت الثورة البيضاء أيضا ينظر إليها على انها تحرير من قبل كثير من الفلاحين الذين نظم بعضهم سيرات الشوارع فى الستنيات تأييدا لأهدافها.

٣٥- See, Haleh Afshar (An Assessweut of Agricuctwal Dluelqment policies in Jran) in Jrau: A Revolitiu in Yewoil (Albany: Stete Uniresity of New Yerk press, 1985) pp.58 - 79 وهى تشير إلى التخطيط القومى الخاطىء وكذلك الإحصاءات التى تبين نقصا، خلال خمس وأربعين سنة، فى الاتصال بين الاقتصاد المركزى والاقتصاد الزراعى:" كانت صناعة البترول متطورة جدا، منتجا للزيت الخام بشكل مكثف من أجل الاستهلاك الغربى بصفة أساسية. لقد شكل البترول جيبا تطوريا دون اتصال متخلف وقليل من الاتصال المتقدم بالقطاعات المحلية.(p.59)

٣٦- بعد انقلاب CLA فى سنة ١٩٥٣ تحول تورط إيران السياسى والاقتصادى من بريطانيا و الاتحاد السوفييتى إلى الولايات المتحدة التى ترجم خوفها من التهديد السوفييتى من الخمسينيات إلى السبعينيات إلى مساعدات عسكرية واقتصادية واسعة النطاق. وقبل انقلاب ١٩٥٣ كانت البلاد محكومة حكما مباشرا من قبل البريطانيين والاتحاد السوفييتى. وقيل إن الشاه شكا من أن السفراء من البلدين سلماه قائمة بالمرشحين كلما كانت هناك انتخابات برلمانية انظر:Mebran Kowraru, Rerocutieu in Jrau : Yhe Rouls of Ywioic, (New York Routledge, 1990) p.30

37- See, Chatterjee, yhe, Nation aud its Fragweuts, p. 235.

38- see, Blvita puny, (Resistaue yhey/ Yheorizig Resistawce crywo Cheers fer Naticsw) in Colouial Discocse / past calonial ybeoy. ;d. Fravcis Bwkes, plter Hulwe avd Molgeelt Jversen (Mavdcester: Movhester Uvirsity press 1994)pp. 172- 96.Jcla Abu- Jughd (yhe Rewauce of Resistwce yracing Yronsfewoticns of powe tbrough Bedowisr Wcwen) Awericun Zcbnologisc 17 (1990)41-55

39- See, Avthcny Yiddens, Coutal Problws in Saeial Yheoy, action, Stwctuee aud Covtraiction in Saiac Analysis (Burkeley aud Jus Augeles Ibivesity of Califeruia press 1979),pp.226 ff فى مناقشته للتطور غير المنسق لقطاعات مختلفة من النظم الاجتماعية يكتب جيدتيز عن نموذجين للتنمية التدريجية عند ماركس: أحدهما نموذج تقدمى يتحرك نحو منح السلطة للعمال ومن يجاورهم والاتحادات والعلبوريتاريا والآخر " نظرية ثانية فى الثورة " تستبق تصور التنمية غير المتسقة

وتتضمن فكرة أن الظروف التى تبدأ التغير الثورى من شأنها أن توجد فى التقاء المتخلف والمتقدم، نوع من المواقف المتفجرة رأى ماركس أنه يوجد فى ألمانيا فى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر وفى روسيا بعد ذلك بما يقرب من ثلاثين عاما (pp.226-27). انظر أيضا الجدل المناسب والمقنع (" مارشال بيرمان" عن " مأساة التنمية" فى All thet is Salid Melts in the Ais (New Ycrk:

Plnguin 1982 يسمى بالبلاد المختلفة تعنى بصفة عامة قهر الجماهير" وهو قهر يقول إنه يأخذ شكلين " الشكل الأول ينطوى على اعتصار كل نظرة أخيرة من القوة العاملة لدى الجماهير- " إن تضحيات فاوست الإنسانية صرخات التعذيب والنزيف تخترق الليل"- من أجل بناء قوى االإنتاج وفى الوقت ذاته الحد العنيف من الاستهلاك من أجل خلق فائض - بعاد توظيفة فى االاقتصاد. والشكل الثانى ينتج فيما يبدو أعمال التخريب- تحطيم فاوست لفيلجون وبوسى وأجراسهم وأشجارهما- لالتحقيق أية فائدة مادية بل لإبداء الملاحظة الرمزية وهى أن المجتمع االجديد لابد له من إحراق كل الجسور حتى لاتكون سبيلاً للعودة (pp.75-75).

٤٠- بالرغم من أننى مدين لمحادثات جرت بينى وبين محمد توكلى بما يتصل بفهمى للاختلافات فإنه ينذرنى أن أقاوم مثل هذه التسبيطات لأن كل شخصية سميتها تنتمى بنفس االقدر من السهولة إلى الطوائف الأخرى .

٤١- See,Ali Mirsepassi- Ashtiani : (yhe of Seculur palitvcs oud the Rise of palitical Jslaw in Jrau) Sociul yext Sprivg 1994,51-84

من أجل تفسير مهم للثورة بوصفها " نقطة تحول تاريخية فى أزمة السياسة الدنيوية الحديثة" ظهرت تعليق فوكو، كما يقول اشتيانى، فى مقابلة فى صحفية إيرانية انظر العدد االرابع (ربيع سنة ١٩٨٧). وقد قام بول فبيل يتعليقاته فى شامبين او ريانا فى مقابلات وفى أحاديث عامة.

٤٢- See,Oheryl Benard aud Zabwg Kkalilzad (yhe Ycvernweut of yod) (New yock: Coluncbia Unisesity press 1984) p. 39

حينما زار كريم سنجابى زعيم الجبهة القومية الخمينى فى فرنسا يخرج من الاجتماع بفهم مشترك للإسلام والديمقراطية بوصفهما أساسيين. وقد أقنع هذا الدنيويين بأن الفقهاء سيتخون بمجرد نجاح الثورة . وعلى أى حال، فقد رفض الخمينى بعد ذلك أن سستخدم كلمة " ديمقراطية " وقال إنها مستوردة من الغرب وفى الإسلام الكفاية ".See Keddie,Roots of Refoluticu, p.252

43- Farzaveh Milavi, Veils aud Wcrls,: yhe Zwerging vcices of Jrauiav Wonen Writers (Syruse: Sgrcuse Univecisty press 1992) p.4

٤٤- المرجع نفسه ص ٨٦

٤٥- Jvtroductiev E Fewivisw and Hcstry, ed.Joun Wallach Scolt Oxferd (Oxferd Uni- vessity pres 1990),p.4

46- See, yagle Rulin (yhe yraffcic in Wcwen: Notes ov the Politiucl Zcenomy of Sex (in Scolt, Femiwisw aud Histey,pp.105-51.

47- Afoanek Najmabadi (Hozards of Modesnity aud Moraity: Wowen, Stute aud Jde- ology in Covtewporay Jron) in Wowen, Jscaw aud the stete, ed. Deniz kaudiy (phila- deqlrin: yewfle Uriveusity press 1991) p.63

48- Nahid yegaveh (Woweu & Strugyle in the Jslavic Refullie of Jran) in Yabari aud

كانت چورچى هى المرأة التى اختيرت ممثلة فى جمعية yegaveh Ju the Sbadow of Jslw p.55.
الخبراء. وقد استمرت فى هذا الحديث لتقول إن الإسلام لايفصل بين حقوق المرأة وحقوق الرجل:- (
ليس لدينا إلا حقوق الإنسان).

٤٩- Jntroductin E Faith aud Freedow: Woweu & Hrwau Riglo in the Mulim World, ed
Mabuz Akkhawi (Syrause, Syracuse Uwiveisty ptess 1995) p.5

٥٠- مصدري هو القسم الذى يحمل عنوان (Wowen & Organzatiens in Jlau) in Yabari aud ye-
gaveh Ju che Shadow of Jscaw:
هذا الكتاب القيم يضم: وثائق عن قضية المرأة يغطى الفترة من الخمينى إلى حزب تود. ويورد كذلك قائمة بالمناصب التى احتلتها ثلاث عشرة منظمة كبرى وعشر منظمات أصغر من المنظمات النسائية فى الثورة

٥١- See: Afeaneh Najnabadi: (Wichout a place E Rest the Sole of My Foot) Sweg-
cuces, Fau 1992,84-102.
من أجل الحصول على تقرير عن مشاركتها فى المسيرة وتشكلها فى تخطيط الهيئات النسائية التى تمثل الثورة المضادة وتبينها فيما يتصل بالتنظيمات اليسارية فى رفضها تولى مناصب عامة وعن الرعب الموجه ضد النساء حينما أعدمت ثلاث بقايا فى يوليو سنة ١٩٧٩.

٥٢- المرجع نفسه ص ٩١-٩٢.

٥٣- المرجع نفسه ص ٩٢.

٥٤- See, Haleh,(kheweini & yeachivgs uud cteir Jmwlications fer Jrauian Wown) in
yccbaui aud Yegaveh Jn the Shadew of Jslaw, pp.75 - 90 : Kirkpatrich Woweu in
Nazi gerwavy (Jondon Javalds 1939) p. 100.

٥٥- Å Afsandh Najwabadi (Fewinisw in an jSLAW IC rEPULLIC) in Yender, Jslaw
aud social Chauge ed. Yvowne Hoddad uud John zspasito (New Yorh, Oxferd Uni-
vesity Press 1998)

56- Se, Buidu Woweu aud che Politial Puocess, pp.205 - 363 عن " حديث الأسلحة
Duiawrse of Jslawiz tion لمسح قيم السياسة الجمهورية الإسلامية حول النساء.

٥٧- أنا مدين بالشكر من أجل هذه المعلومات إلى نيرة توحيدى التى زارت مؤخرا إيران وكتبت عن المواقف الاجتماعية المتغيرة للنساء (انظر هامش ٥٨).

٥٨- وانظر أيضا: See, Moghissi, Poqism and Fewiuisw in Jran valentine Moghadan ed.
Jdeuty politics aud Wonen : Cultwral Reassertins aud fewiuisws in an Jwtmatioual
plusfetine (Buvlde Colo. Westwlw press 1994), aud Nayereh : (Modernity, Jslawza-
ticn aud Worwen in Jran) in Yender aud Naleutwe Jdeutity Wouen palitics in Mogha-
daw Sacieties. ed. Valeutwe Moghadaw (Jon dou Zed,Boaks 1994).

59- See, D.A. Spellberg, politics, Yender uud che Jslanic Pese yhe Jegacy of Aisba
bint Abi Bakr (Nlw ywk: Columbia University press 1994)

من أجل تفسير بعيد النظرللتعاديلات المتضاربة لدور عائشة فى معركة الجمل وفى المصادر السنية والشيعية.
فقد فهمت هذه الحادثة على أنها سبب الانشقاق فى بيت النبوة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم فقد عارضت أكثر نسائه تدخل عائشة فى السياسة على أساس (حسب المصادر الشيعية) أن النساء مكانهن خيامهن لاميادين المعارك ولأنها بناء على نظرة لاحقة وضعت فى سجل التاريخ شخصية سياسية مهزومة، فإن عائشة سجلت لتدافع عن تراث لايمكن الدفاع عنه بوصفها امرأة عرفت بتجاوز الحد المعروف عن النساء (p.137)

٦٠- Moghissi, Poqulisw aud Fwiuisw in Jan, p.183

٦١- أنا مدين بشكل كامل فيما بالتفاصيل عن المجلات إلى (Fewirisr in an Jslawic Najwabadi Raqwblio)

زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية فى مصر: فعاليات الرفض الانتقائى فى سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية

ليلي أبولغد

ترجمة : سمية رمضان

فى سياق تحليلها لديالكتيك الشرق/الغرب، ذلك الديالكتيك الذى كفل وأدرج الحجاب كمؤشر مجمل ورمزى للهوية الثقافية، ووضع المرأة ومنزلتها فى المجتمعات المسلمة المعاصرة، تقول ليلى أحمد:

> " إن استخدام الكولونيالية للنزعة النسوية من أجل تشجيع ودفع ثقافة المستعمرين وتقويض الثقافة المحلية، أضفى على النسوية فى المجتمعات غير الغربية وصمة خدمة الهيمنة الاستعمارية بوصفها آداة لهذه الهيمنة، جعلتها نزعة مشبوهة فى أعين العرب وهدفًا سهلاً للاتهام بأنها حليفة المصالح الكولونيالية"(١).

وما أود تحريه فى هذا المقال، هو واحد من أوجه تلك العلاقة المضطربة ما بين النسوية والقومية الثقافية، وأن أعيد فحص تلك الفاعلية المألوفة للسياسات بعد الكولونيالية التى تجعل من "مسألة النساء" غذاء للنزاع الأيديولوچى وقد تسربلت فى لغة النقاء والأصالة الثقافيين فى مواجهة التأثير الأجنبى(٢) منذ نهايات القرن التاسع عشر فى مصر، عندما أبرز المصلحون والداعون للتحديث مسألة وضع المرأة ودورها فى المجتمع، دار الصراع بين من يسعون إلى زرع تحرر المرأة، على اختلاف تعريفهم لهذا المصطلح، فى مكان القلب من أمور تطور الأمة ومن حاولوا نزع هذا المشروع من قلب أمور التطور بوصفة مستورداً من الغرب وأجنبياً، إلا أن الشكل الذى اتخذه نقاش القضية فى العصر الحديث يكشف عن أمر أهمل ولم ينتبة إليه؛ إن أولئك الذين يدعون رفض المثل النسوية بوصفها واردة من الغرب يمارسون فى الواقع شكل من أشكال الرفض الانتقائى الذى يعتمد المتاريس والسدود التى لا تغفل أهميتها.

الإسلاميون اليوم هم أفضل مثال على أولئك الذين يدينون النسوية بأنها غربية المصدر، على الرغم من أن النسويات العربيات يشكون من أن زملائهم التقدميين

يتصفون أحيانا بنفس قدر الاستخفاف لقضيتهن الذى يتسم به الإسلاميون[٣] ولكن ما أود إثباته هو أن ما يميز الإسلاميين هو أنهم يصمون الاستقلال الجنسى والحريات العامة بأنها غربية، لكنهم لا يَتَحدَّوْن حقوق النساء فى العمل إلا بحذر شديد، ويكادون لا يتساءلون عن تعليم النساء، ويعتنقون مثل ومبادئ الزواج البرجوازى دون تفكير، وذلك على الرغم من أن العناصر الثلاثة الأخيرة هى من العناصر المكونة للمشاريع الحداثية فى بداية القرن التى من الممكن إدراجها تحت مسمى «النسوية»، كما أن مصادرها متشابكة على نفس القدر الذى تتشابك به مع الغرب الأعراف الجنسية التى يشار إليها باشمئزاز شديد مما يجعلنا نتسائل عن الكيفية التى تطورت بها الأجزاء المكونة للنسوية الحديثة فى مصر، وكيف قسمت هذه المكونات بحيث أصبح بعضها فقط يعتبر اليوم موصوماً بتحرر المرأة على النمط الغربى- وهو ما تكسب من جراء شجبه جماعاتٌ مثل الإسلاميين مكسباً رمزياً كبيراً.

وفى استطاعتنا الكشف عن مفتاح لحل هذا اللغز من خلال فحص الأساليب الخطابية الإسلامية التى تدعى لنفسها الأصالة الثقافية والمحافظة على نقاء التراث. وسوف أصف بادئ ذى بدء بعضاً من المواقف المعاصرة فى مصر فيما يخص مسألة النساء، بعدها سوف أتعرض بالتحليل النقدى لأعمال قاسم أمين، المصلح المعروف بدفاعه عن تحرر المرأة فى بدايات القرن. ومن خلال هذا آمل أن أبين مدى اعتماد الإسلاميين، مثلهم مثل نظرائهم من التقدميين، على أفكار هؤلاء المصلحين المبكرين وذلك لأنها أفكار تحولت وانتشرت، وتجذرت فى حيوات الناس من خلال تحولات القرن المنصرم الاقتصادية والاجتماعية.

رؤى حداثية.

يخشى الكثير من الليبراليين العلمانيين والتقدميين المصريين على حقوق النساء التى يرون أنها مهددة فى الوقت الراهن، ويرون مؤشرات لتخوفاتهم فى الشعبية المتزايدة التى أصبحت لأشكال الزى الجديد الذى يطلق عليه الزى الإسلامى أو الزى المحتشم، وبالذات تبنى غطاء الرأس الذى يسمى «الحجاب»، خلال العقدين الماضيين، وقد اتخذ سمة مؤسساتية فى تحول القوانين الشخصية نحو مزيد من المحافظة عما كانت عليه، وفى دعوة النساء للعودة للبيت ولأدوارهن «التقليدية الأصلية»، التى ينادى بها فى البرلمان، والجوامع والإعلام.

أما أكثر المواقع تأثيراً فى الإفصاح عن آراء العلمانيين فهى الإعلام المطبوع والتلفزيون. لقد تمتع العلمانيون بسهولة الاتصال بوسائل الإعلام المذكورة منذ الخمسينات والستينات على الرغم من وجود الرقيب الحكومى وفترات من القمع

السياسى، وهكذا فإن المرء فى استطاعته التعرف على وجهات نظرهم فى أحوال المرأة من خلال متابعة شكل من الأشكال التى تهيمن عليها الدولة ألا وهو المسلسلات الدرامية التليفزيونية ذات الشعبية العريضة. ووجهات النظر تلك لا تتخذ شكل الجدل الفج الذى يسعى إلى تقويض الرأى الآخر على نحو مباشر، كما أنها قد لا تكون واعية بذاتها تماماً ولذلك فهى كاشفة على نحو خاص[٤].

كما سبق وكتبت فى مقال آخر، قد لا تكون المسلسلات التليفزيونية بنفس سطوة أو على نفس قدر التأثير الذى يعتقده النقاد المدينيون ومنتجو تلك المسلسلات[٥] ولكنها، أى المسلسلات، تمثل قيم شريحة مؤثرة من الطبقة الوسطى كما أنها معرضة للرقابة على نحو كاف مما يجعلها محازية للافتراضات السائدة المبدئية عن المقبول أخلاقياً ومجتمعياً. إن كتّاب التليفزيون يمثلون مجموعة متباينة من البشر، فى آرائهم وفى انحيازاتهم السياسية، ولكن أعمال بعض ممن نالوا الشهرة وكانوا يتعاملون مع التليفزيون منذ الستينيات واتخذوا من المواضيع المتعلقة بأوضاع النساء موضوعاً لهم على نحو متواتر فيما قدموه من أعمال درامية للتليفزيون، يستحق وقفة منا بشكل خاص.

الكاتبان اللذان سوف أفحص أعمالهم هنا يعتبران تقدميين وعلمانيين، ويشتركان فى احتقارهم للقيم التجارية التى سادت هذا المجال فى السنين الأخيرة، كما يشتركان فى اهتمامهم العميق بالمناخ الاجتماعى متزايد المحافظة الذى يسود مصر الآن، ويعتقدان اعتقاداً مبدئياً فى أهمية الدراما التليفزيونية، كأداة للتعليم الاجتماعى، وهو انعكاس للرأى السائد خلال سنى نضجهم، أى فى حقبة ناصر. وهما يتناولان المسائل الجوهرية بالنسبة للنساء، التى كانت موضع نقاش وتحول منذ بداية القرن مثل التعليم، والعمل والزواج.

أما علامة موقفهم التقدمي، فهى أنهما يتعاملان على نحو إيجابى مع موضوع عمل المرأة. فأسامة أنور عكاشة على سبيل المثال، الذى يعتبر أبرز كتاب الدراما التليفزيونية، يوفر لنا لمحة عن ذلك فى أكثر مسلسلاته تعقيداً وفخامة ومثاراً للإعجاب، وهو **ليالى الحلمية** الذى عُرِضَ فى أواخر الثمانينيات و أوائل التسعينيات، حيث يصحبنا الكاتب فيما يزيد على المئة حلقة مع مجموعة غنية من الشخصيات، وهم أناس ينتمون فى الأصل لحى قاهرى عريق هو الحلمية، للتعرف على أحدث تاريخ مصر الحديث.

وينعكس موقفه الإيجابى من التعليم فى وصفه لإنجازات بنات اثنين من أبطال المسلسل ممن ينتمون للطبقة العاملة، وهن نساء ذهبن إلى الجامعة وبدأن مشوار العمل

حيث أصبحت إحدهن أستاذة بالجامعة وأصبحت الأخرى طبيبة كان هدفها فتح عيادة وسط أهل الحى الذى نشأت فيه.

وتيمة التوازن الذى على المرأة أن تحققه ما بين العمل والحب والزواج هى فى **ليالى الحلمية** مثل ما هى فى كثير من المسلسلات الأخرى تيمة مهمة. أما صعوبة تسكين تلك المشكلة الاجتماعية فتفرغ فى قالب درامى على نحو أكثر اكتمالاً من خلال حكاية على و زهرة. كان على وزهرة يحب كلاهما الآخر. ويشتركان فى بعض الأحلام والطموحات. فزهرة تجد فى علىّ الحب والمؤازرة التى لم تجربهما من قبل. يحاول آخرون إفساد العلاقة، ولكن فى النهاية ما يقطع العلاقة هو تفان زهرة الظاهر فى عملها. فى محاوراتهم، تسر زهرة إلى على بأهمية عملها بالنسبة لها و هى التى اضطرتها ظروف الحياة إلى الاعتماد التام على نفسها. وعندما تعرض على «على» بعثة للدراسات العليا فى الخارج، يطلب من زهرة أن تتزوجه وتصحبه فى رحلته. أبوها يقاوم، وبعد فترة وعلى نحو ينم عن الغموض بعض الشىء تكف هى عن الضغط على أبيها. ويتخلى «على» عن فرصته فى السفر ولكنه يقبض عليه حين حضوره اجتماعياً وسياسياً.

ويتجلى أمر برود زهرة المتزايد تجاه «على» عندما نعلم أن رئيسها، يحاول الإيقاع بها فى شراكه عن طريق مداهنتها وتملقها فيما يخص مواهبها الصحفية، ويعد أن يرقيها. وتوافق هى على الزواج به فى السر، ولكنها حين تحمل ، يضطرها أهلها إلى إعلان زواجهما بالإكراه، وبعدها تغادر البلاد إلى الخارج. ويخرج «على» بريئاً من السجن، ويكتشف أن زهرة خانته.

أما وقد خابت آماله فى كل من الحب والسياسة فإنه يتجه إلى مجال الأعمال الحرة ويصبح رجل أعمال عديم الضمير والمبادئ. ويمثل «على» نوع رجل الأعمال الفاسد المادى، الذى جمع الثروات من جراء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى بدأها الرئيس السادات بعد موت عبد الناصر.

وعلى الرغم من الرسالة السلبية عن عمل النساء وطموحاتهن العملية التى تبدو تلك الحبكة وكأنها تحملها، إلا أن الاعتبارات الأخرى فى حياة «على» وزهرة فى مرحلة أخرى، وكذلك شبكة العلاقات الأخرى فى ليالى الحلمية، تثبت لنا أن عكاشة على قدر أكبر من التوازن.

وأكثر الدفاعات كشفاً عن موقفه تجاه حق المرأة فى العمل يتبدى عندما تبدأ الخلافات الزوجية تدب ما بين «على» وشيرين. وشيرين، هى الصحفية الموهوبة، الشابة ذات المبادئ، ذات الأصل المتواضع التى يتزوجها «على» فى نهاية الأمر. لكنه يحاول

وعلى نحو مضطرد التحكم فى نشاطها كما يحاول الحد من فرصها فى العمل. ويطالبها عندما يضطر إلى مغادرة البلاد هرباً من طائلة القانون بسبب ما اقترف من جرائم فى العمل، أن تتخلى عن عملها. ويصور عكاشة تلك الأحداث ليبدو «على» فى صورة الإنسان غير المنطقى، أبوى النزعة المستأسد على من هم أضعف منه. وهو يفسد فرصته الثانية فى السعادة فى الحب بمعاملة زوجته على أنها متاع فى زمن الثمانينات: زمن كانت حقوق النساء فى المهن المختلفة قد استتبت ورسخت.

وفى حين يعرف عكاشة جيداً كيف يلمس عواطف المشاهدين من خلال استخدام الصور الشعبية المألوفة لابن البلد، منح الأرض النبيل الشهم من مدن مصر، كما يجيد تعبئة الافتراضات المشتركة، فإنه يدفع بالناس العاديين أماماً من خلال تقديم نماذج من القيم أكثر «تنوراً» و «حداثة» (وذات صلة بالطبقة المتوسطة) عما هو مألوف بين الكثير من مشاهديه - وكذلك عما هو مألوف لدى المحافظين السياسيين ممن يفيدون من القيم السائدة.(٦) فى **ليالى الحلمية** يضرب على وتر مألوف وهو الأمل المشترك فى الزواج عن حب والإخلاص للأسرة النواة. ونحن لا نبدأ فى التعاطف مع ثالث زوجات أحد أبطال المسلسل الارستقراطية إلا عندما تثبت أمومتها بأن تهرب بابنها بسبب إهمال زوجها للابن، وتتهم الزوج بأنه السبب وراء لجوء ابنها إلى المخدرات لفترة ما. كذلك يجيد عكاشة غرس وطبع فى أذهان المشاهدين القيم عن طريق تشكيل وإضفاء أعمال عاطفية لأحلام المشاهدين. أما توقنا لنهاية سعيدة لزهرة و «على» إنما يعمل على تكثيف وتعميق الحس فى مرغوبية الزواج المبنى على الحب الحقيقى والتفاهم المتبادل.

ومع هذا فإن عكاشة يدفع بمشاهديه دفعاً ليثبت لهم أن الحب والسعادة الزوجية لا يجب أن تتعارض مع عمل المرأة. وهو لا يتظاهر بأن وضع الحلول للتوترات الناتجة عن عمل المرأة فى الحب والزواج سهلة. ولكنه يود عمل تمييز، حتى وإن كان نفس التمييز الدفاعى الذى حاول توصيفه المصلحون الحداثيون فى مصر منذ القرن التاسع عشر، ما بين حق المرأة فى العمل وحقها فى تطوير ذاتها والاشكال الخطرة من السلوك الجنسى المحظور الذى قد يشعله الاختلاط بين الجنسين. وعلى عكس الإسلاميين الذين سوف نتناولهم فيما بعد، يصور عكاشة شخصياته التى زادت، مثل زهرة مثلاً، بتعاطف وفهم.

وهو يبين الأصل والنشأة الاجتماعية للضعف الإنسانى الذى يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ، بدلاً من اتهام الغرب أو الشيطان كما يفعل الإسلاميون من ناحية أخرى.

تستخدم فتحية العسال، وهى واحدة بين أقلية من كتاب التليفزيون من نساء

جيلها، تستخدم هى أيضاً مسلسلاتها لتقديم رؤى تقدمية عن المسائل والمواضيع الاجتماعية. وهى امرأة فى منتهى الحيوية والنشاط فى الستين من عمرها، وأم لأبناء كبار، نشيطة سياسياً وملتزمة بمبادئ حزب التجمع (حزب يسارى)، وهى صلبة وعنيدة فيما يخص المسائل النسوية التى ترى أنه لا يمكن فصلها عن المسائل السياسية والاجتماعية العامة. وهى تنتقد زميلتها النسوية المصرية، نوال السعداوى، المحتفى بها فى الدوائر الغربية، لقصر تركيز اهتمامها على قضايا النساء مثل التعسفات التى تقع على المرأة فى الزواج. فهذا التركيز، تلحظ أنه يتضاهى على نحو لطيف (للغاية) مع أجندة عمل مؤسسة **فورد** العارى من الاهتمامات السياسية، وهى المؤسسة التى مولت منظمة نوال السعداوى التى لم تستمر طويلاً: «اتحاد تضامن المرأة العربية». وكما تشرح فتحية العسال: «أنا بالطبع ضد أن يضرب الرجل زوجته وأن تستسلم الزوجة لضرب زوجها لها، ولكن ليست هذه المشلكة الوحيدة. بالنسبة لى المشكلة هى كيفية تحرر النساء اقتصادياً، وسياسياً، وفكرياً، عندما سوف يتحررن تلقائياً من سطوة الرجل»[٧]. معرفة القراءة والكتابة والتعليم كانت دائماً أكثر الاهتمامات إلحاحاً بالنسبة لفتحية العسال، وهى ترجع بدايتها ككاتبة درامية للأيام التى كانت تعمل فيها مدرسة فى فصول تعليم الكبار والتى كانت فيها محبطة من تهرب الطلبة من الفصول كل مرة كانت تذاع فيها تمثيلية إذاعية، حيث كانوا ينضمون للفراش لسماع المسلسل. وبذا قررت فتحية العسال تجربة نفسها فى كتابة الدراما الإذاعية فى عام ١٩٥٧ ثم اتجهت إلى التليفزيون فى عام ١٩٦٧ . وهى ترى فى مسلسلها الذى أثار الكثير من النقاش عندما عرض عام ١٩٨٢، **هى والمستحيل**، أنه أفضل مثال على آرائها. فهى فى هذا المسلسل تجمع ما بين حضها الدائم المتكرر على التعليم وإصرارها على أهمية الاستقلال الاقتصادى للنساء، ورؤية قوية للحب بوصفه الأساس الوحيد اللائق للزواج. والمسلسل كما تصفه كاتبته كان عن رجل يطلق زوجته الأمية بمجرد أن يتعلم هو. بعد أن يتركها، تثابر المرأة وتحصل على وظيفة وفى نهاية الأمر تذهب إلى الجامعة فى نفس الوقت الذى تعتنى فيه بابنها دون مساعدة.

بعد اثنتى عشرة سنة، يعود إليها الزوج طالباً منها الزواج من جديد وذلك لأنها لم تعد «جاهلة». وكما تستطرد فتحية العسال :

> « ترفض المرأة وتقول للرجل إن زينب التى اختارها زوجة له فيما مضى ترفضه الآن... ويقترح الزوج أن يعودا لبعضهما من أجل تربية الابن. ولكنها تقول له إنهما لن يعودا إلا إذا كان بينهما حب. وفى تلك الحالة لا يسطيعان العيش معاً تحت سقف واحد ليربِّيا ابنهما سوياً.. كانت فكرتى أن أؤكد قيمة البيت بوصفة بيتا. بمعنى، أن الرجل والمرأة لا

يدخلان بيتاً سوياً إلا كانا يحملان لبعضهما الحب، أما إذا كان الأمر غير ذلك فالوضع يكون وضع خيانة. تلك قيم جديدة بالطبع ».

وفي حين أن معظم المسلسلات في التليفزيون المصرى تعتبر وعلى نحو مفروغ منه أن الزواج المثالى هو الزواج الذى يتأسس على القيم المشتركة والحب والاحترام المتبادلين، وتصور الوحدة الاجتماعية الجوهرية فى صورة الثنائيات، إلا أن فتحية العسال وهى أكثر تقديمة سياسياً، أكثر وضوحاً فيما يبدو فى حضها وتشجيعها على فكرة الزواج المبنى على الحب. وحين سألتها عن الدروس التى تسعى إلى تعليمها عن الحب والزواج فى مسلسلاتها، قالت:

«فيما يخص الحب والزواج أو أى شىء آخر فى الواقع، أحاول أن أجبر الناس على أن يكونوا صادقين وأمناء مع أنفسهم... الزواج ليس مسألة شهادة بنت. الزواج شكل من أشكال التفاهم ما بينك والإنسان الذى تتزوجه، الإنسان الذى تحبه ويحبك. أى نوع آخر من الزواج خطيئة وخيانة... هذا هو رأيى فى الحب. الضرورة الاقتصادية تؤدى بالنساء فى أحيان كثيرة إلى الزواج من رجل يسطيع أن يكفلها مادياً لأنها غير قادرة على ذلك وحدها. ما أريده للمرأة هو أن تسطيع القيام بمنزل بمفردها دون عون. عندها لن تضطر إلى بيع جسدها لرجل تحت مسمى الزواج»(٨).

الإسلاميون: هل هم طرف النقيض الآخر؟

أما الذين يتبنون نوعاً من الهوية الإسلامية الواعية بذاتها ويرتبطون بنطاق واسع من المواقع ذات الأهمية الحالية فى بناء المجتمع ونظام الحكم وفقاً لشروط إسلامية، فينتجون هم أيضاً أشكالاً شعبية من الثقافة العامة. وفى حين يعمل كتاب الدراما التليفزيونية من التقدميين والمثقفين الآخرين من خلال قنوات الإعلام الرسمية التى تديرها الدولة، يضطر الإسلاميون (فيما عدا استثناءات قليلة مرتبطة بالدولة) إلى نشر رسالتهم من خلال المجلات والكتب والكتيبات التى تباع فى مجال بيع الكتب والأكشاك فى الشوارع، أو الكراسات التى توزع فى الجوامع، ومن خلال المواعظ والدروس التى كثيراً ما تسجل على شرائط الكاسيت وتحمل أشعاراً. وفى استطاعتنا القول بأن الفريقين كليهما ذوا دوافع سياسية ومنهج للثقافة وفى حوارمع بعضهما، على الرغم من أن كُلاً منهما ينظر للآخر على أنه صوت خصيم. ومما يدهش له أن مقارنة أفكارهم فى مسألة النساء تفاجئنا بأنهم يشتركون فى مناطق عديدة، على الرغم من أنهم يتخذون مواقف متباينة فى تعريفهم بمشروعهم تجاه الغرب والحداثة.

فكتاب التلفزيون الذين سقناهم مثلاً لتونا يعرِّفون مشروعهم على أنه حداثى. وهم يحترمون أوجه عديدة من الغرب، وعلى دراية بالآداب والثقافة الغربية، ولكنهم

ينظرون إلى أنفسهم على أنهم قوميون يسعون إلى خير مصر الاجتماعى أولاً وأخيراً. وتحتل كلمات مثل «التنوير»، و «التطوير» مكان المركز من مفرداتهم، ويجمعهم حس بأن الإسلاميين هم خصومهم فى المسائل الاجتماعية، وذلك بما أن الإسلاميين الذين لا يستخدمون قاموس «الحداثة»، يستهدفون نفس الجماهير التى يستهدفونها هم. فعلى سبيل المثال، تعبر وفية خيرى، وهى كاتبة سيناريو ليبرالية، عن قلقها من الاتجاه المتجهة له مصر، وتتحسر على الكيفية التى حوّل وأثر بها المناخ الاجتماعى الحالى فى برامج التليفزيون منذ فترة الستينيات والسبعينيات التقدمية. وقالت وهى تشير إلى مسلسل كتبته عام ١٩٧٥ عن الصعوبات التى تواجه علاقات الزمالة بين النساء والرجال فى مجال العمل:

«لو أننى كتبت مسلسلاً شبيهاً بهذا اليوم، لعلت صيحات الرجال مطالبين بعودة المرأة إلى المنزل، وهكذا يصبح من الممكن تجنب كل تلك المشاكل. الأصوليون اليوم يدّعون أن كل هذه المشاكل سببها خروج المرأة إلى العمل من الأصل»[٩].

ترد وفية خيرى على هؤلاء المحافظين المتخيلين بقولها:

> «لمجرد أن إنساناً دهسته سيارة، هل يوجب ذلك أن أمنع الناس من السير فى الشوارع؟ بالطبع هناك مشاكل تنتج عن عمل النساء ولكن علينا أن نواجهها."

أبدت وفية خيرى غضبها كذلك من مواجهة أخيرة مع رقيب التليفزيون. كانت تعمل فى مسلسل يعتمد فى مادته على قصص قصيرة لكاتبات مصريات. وكان أن رفضت الرقابة سيناريو بعنوان «امرأة متحررة». وكانت القصة كما وصفتها وفية خيرى عن رجل ليبرالى يعود من الخارج ويقع فى حب امرأة محافظة، ولكنه لا يكف عن تحدى آرائها. تدافع المرأة عن نفسها بقولها إن تقليديتها هى ما هى عليه. بعدها يتعرف الرجل على امرأة متحررة ويترك الأولى التى ما إن تدرك أنها فقدته حتى تتحول جذرياً وتصبح فى منتهى الكوزموبوليتانية. عندما تفشل علاقته مع المرأة الثانية، يعود إلى الأولى، ليجدها وقد تبدلت تماماً. ويتركها مرة أخرى. كان الهدف من الحكاية هو تباين أن الرجل لا يدرى ما يريد فى المرأة، ولكن الرقيب رفض الحلقة، وقال شارحاً الأسباب كما قالت وفية خيرى: «أنها قد تسبب المشاكل مع الأصوليين.... هناك إشكالية فى أن نظهر امرأة تتحول من المحافظة إلى الليبرالية. الواقع هو أنه من المستحيل أن تفعل امرأة مثل ذلك.».

أما فتحية العسال، على الجانب الآخر، ولها الكثير من المشاحنات مع الرقيب، فتحتفظ بازادرائها لمجموعة أخرى من المحجبات المندرجات فى الإعلام: وهن الفنانات

التاليات كما يطلق عليهن واللاتى استولين على انتباه الإعلام وعلى مخيلة الكثيرين فى السنوات القليلة الماضية. وهن مجموعة صغيرة من المطربات والممثلات الشهيرات والراقصات، ونجمات السينما والمسرح ممن تخلين عن النجاح والشهرة فى حقلهن وارتدين غطاء الرأس المسمى بالحجاب. ويسّوق إعلامياً لهؤلاء اللواتى ولدن من جديد، ولقرارهن باعتزال الفن، فى كتيبات صغيرة، منها واحد يعج بالكثير من الإثارة الصحفية عن الظاهرة فيصفهن بأنهن نساء يخضن معركة. ويقول التعريف بالكتاب الذى ينشر على ظهر الغلاف: بعد أن تحجبت أكثر من عشرين ممثلة وشخصية إذاعية... أعلنت الحرب عليهن... إن من يحملون بيارق هذه الحرب هم «نجوم الجنس» و«تجار الغرائز الشهوانية»(١٠).

إن ما فعلنه هؤلاء الممثلات هو ما فعلنه - بأعداد متزايدة - النساءُ فى المدن المصرية: تبنوا الزى الإسلامى الجديد المحتشم كجزء مما اعتبروه صحوتهن الدينية(١١). ولكن ولأن النجوم معروفين للكافة والعامة، استفاد الإسلاميون من نشر ما فعلته النجمات على نطاق واسع من أجل إرساء الشرعية للحجاب على نحو أوسع، وحتى يعضضوا من موقفهم فيما يتعلق بدعوتهم لرجوع المرأة للبيت. ويتهم العلمانيون، والتقدميون المعارضون للحجاب كرمز «للتخلف» هؤلاء الممثلات مشككين فى أنهن ولابد يتقاضين رواتب ثمينة من الجماعات الإسلامية من استضافة حلقات الدرس، حيث يقوم بنشر الدعوة إما قيادات دينية محافظة أو نساء غير مؤهلات. وتراهن فتحية العسال على أنهن ضحايا سذج للجماعات الإسلامية، التى تغذت على شعورهن بالذنب بسبب حيواتهن الماجنة بالفعل، وذلك بالكلام عن «جهنم، والله، ويوم الحساب».

ولكن مثل حلقات الدرس تلك ظهرت فى كل مكان، وقرار التحجب، فى حين كان بداية، فى نهاية السبعينيات، نوعاً من أنواع الفعل السياسى قامت به نساء جامعيات ذكيات، وغالبيتهن يمثلن أول من تعلم فى أسرهن، انتشر الآن ليشمل العاملات من الطبقة المتوسطة الدنيا، كما شمل بعضاً من المراهقات المتمردات فى الطبقة العليا وممثلات السينما. أما فى المناطق الريفية فتعلن الفتيات المتعلمات عن تميزهن عن قريباتهن من غير المتعلمات دون أن يعرضن أنفسهن لعدم الاحترام عن طريق ارتداء هذا الزى.(١٢)، **خلاصة القول: للحجاب الآن عدد هائل من المعانى ومن التعقيدات التى يتوجب تمييزها.**

ويتكشف لنا من خلال تحليل خطاب الفنانات التائبات مدى التعقيد فى المعانى وإبرز الأبعاد المهمة فى النقاش الذى يدور حول النساء والنقاء الثقافى فى مصر المعاصرة. فروايات هؤلاء النساء تشجب بعنف الأداء الفنى بوصفه من عمل الشيطان، ويندمن على السنوات التى قضينها فى هذا الوسط: عالم الليل و «الفن»، والشهرة

والأضواء. ويعبرن عن سعادتهن بأنهن أصبحن أقرب إلى الله عن طريق اعتزال الفن ورفض هذه المهن.

سوف أفحص، فيما بعد، ردود فعل المصريين العاديين تجاه هؤلاء النجمات، وأبين كيف دمج واقع ثرائهن، واستقلالهن عن عائلاتهن، وطريقة حياتهن المتصلة بطريقة الحياة على النمط الغربي، كيف أدمجَ كل هذا بالإباحية الجنسية، حتى أنهن أصبحن موضوعات ملتبسة[١٣]. لقد اشتد هجوم الاسلاميين أخيراً على النجوم بوصفهم رموزاً للإباحية. يسرا، على سبيل المثال، وهى أكثر ممثلات السينما المصرية شهرة و «غربية»، تدافع عن نفسها الآن فى المحاكم ضد تهمة خدش الحياء العام. وكانت جريمتها أنها ظهرت على غلاف مجلة السينما ترتدى ملابس عارية[١٤].

أود هنا أن أشير إلى وجه واحد مثير للاهتمام، فيما يتعلق بالطريقة التى تقدم بها نفسها «الفنانة التائبة»: إحدى التيمات المتكررة فى رواياتهن، والتى يعضضها المقابلات مع الزوج التى تصاحب رواياتهن لحكايتهن، هو كيف تسبب عملهن فى إهمالهن لأزواجهن والأطفال وذلك فى الكتاب الذى يحمل عنوان «الفنانات ونجمات الجنس التائبات، يقول الكتاب إن شمس البارودى، وهى ممثلة سينما سابقة قدم لها الكتاب على أن اسمها «ارتبط بأدوار الإغراء»: «أنا الآن أعيش حياة سعيدة وسط أسرتى ، مع زوجى النبيل الذى وقف بجانبى وشجعنى وهنأنى على كل خطوة... وأطفالى الثلاث» [١٥]. أما زوجها، وهو ممثل سابق ومخرج، فيقول: «لقد تمنيت دائماً لو اعتزلت شمس التمثيل وعاشت من أجل أسرتها وبيتها.» وحين تكلم عن الكيفية التى تغيرت بها زوجته، قال: «لقد أصبحت شمس الآن زوجة تهتم بزوجها.. وأم ترعى أولادها وتحيا مثل أى زوجة... هى أم لها هدف سامٍ، هو تنشئة أولادها نشئة إسلامية»[١٦]. وفى مقابلة أخيرة حيث يعدل من موقفه من الفن ويبرز عودته للتمثيل ثم ينهى الحديث، على الرغم من ذلك، بقوله: « إن زوجتى هى الثروة التى أسبغها الله علىّ. زوجتى الحبيبة التى تشاركنى حياتى فى السراء والضراء، ونحن نعبد أطفالنا ونرعاهم ونريهم كل الاهتمام والعطف.»[١٧].

إن هذا الزوج يعكس المشاعر السنتيمنتالية المحافظة التى عُبِّر عنها على نحو واسع فى العقدين الماضيين، فى الصحافة وقنوات الإعلام الأخري، هى مشاعر ربما كانت منتشرة على نطاق واسع، بأن مكان المرأة اللائق هو البيت مع عائلاته. إن الممثلات والشخصيات البارزة فى عالم الأعمال يمثلن بصورة مصغرة التحدى لهذا النموذج، وهن مستهدفات لأنهن يمثلن الكابوس الأخلاقى الذى يقول بخلاعة ومجون النساء اللواتى يعملن.

والمشكلة كثيراً ماتصور على أنها مشكلة تمس الأجيال القادمة، كما تلحظ سهى عبد القادر، عندما قدم مشروع لقانون أمام البرلمان عام ١٩٨٥ يطالب بأن تترك النساء العمل مع الاحتفاظ بنصف أجورهن، كان المنطق وراء هذا القانون هو أن النساء يهملن شئون تربية أبنائهن، وبهذا يساهمن فى ازدياد معدلات الجريمة بين الأحداث ومن نسب تعاطى المخدرات بين الشباب»[١٨]. وفى مقال قصير للصحفى المعروف، أنيس منصور بجريدة «الأهرام» الرسمية، فى عام ١٩٨٩ يربط الكاتب مابين الأم العاملة والأطفال التعساء الذين يلجئون للمخدرات وبيوت الدعارة و«ينحرفون». ويؤكد على جرم نجوم السينما بالذات الذين يذهبون بأولادهم إلى المدارس الداخلية حيث يشعر الأولاد بأنهم غير مرغوب فيهم[١٩].

إن هذه الدعوة التى «تعود» المرأة إلى أدوارها كأم وزوجة لا يكل من تكرارها كذلك رموز السلطة الدينية من أمثال الشيخ الشعراوى والدكتور عمرعبدالكافى وهو أصغر سناً، ويعظ فى رسائله التى تسجل على شرائط الكاسيت، وهى حجر الزواية فى برنامج العمل المبنى على أسس «إسلامية» أو «أصلية». يدعى هؤلاء أنهم يحملون رسالة تختلف جذرياً عن تلك التى يحملها كتاب التليفزيون من التقدميين الذين يرون فى عمل المرأة أمراً حيوياً للتطور القومى والتنمية الاجتماعية. وبالرغم من أن هناك اختلافات مهمة بين الإسلاميين لا يجب أن نغفلها إلا أن ما أود تبيانه هو أن الإسلاميين والمحافظين الآخرين وبالذات أتباعهم من النساء ليسوا على قدر الاختلاف الذى يظنونه مع الليبراليين[٢٠]. فعلى الرغم من أنهم قد يدعون أنهم يمثلون «العودة» للأصالة الثقافية، رافضين تحرر النساء على أنه إفساد وفساد غربى، إلا أن موقفهم لا يقل «تقليدية» عن التقدميين. هم بالتأكيد أقل إيجابية فيما يتعلق بعمل النساء عن كتاب التليفزيون التقدميين الذين وصفنا إنتاجهم فيما سبق، ولكن فيما يخص قيمة التعليم والحب فى الزواج فهم لا يختلفون.

وكما هو الحال كثيراً ما يبدو الرجال، وبالذات رموز السلطة الدينية منهم، أكثر محافظة عن جمهورهم من النساء. الشيخ الشعراوى، على سبيل المثال مهووس بالفساد الغربى وبإصراره على تحجب النساء. وهو يحاول إقناع النساء بأن مكانهن هو البيت، ويستخدم فى ذلك أمثلة غربية - مؤكداً مثلاً أن مارلين مونرو ذاتها «كانت تتمنى لو كانت ربة منزل»[٢١]. إن عمل النساء بالنسبة لأولئك يمثل إشكالية لأنه يضمهن إلى عالم عام منفصل تماماً - وكما هو الحال فى كل المجتمعات الرأسمالية - عن عالم الأسرة والمنزل الخاص.

لقد كان هناك بالفعل حركة ارتجاعية عنيفة ضد النساء العاملات وقد ربطها المحللون بارتفاع نسب البطالة بين الرجال (وقد تفاقمت فى مصر بعد خصخصة

القطاع العام بعد سياسة السادات فى الباب المفتوح، وبانخفاض فرص العمل فى دول الخليج). يقول الكثير من الإسلاميين بعدم جواز عمل المرأة خارج المنزل، وذلك لأن الله وهبهن أنبل وظيفة وهى تربية خلقه. أما الواقع، فهو أن معظم النساء ممن تحجبن يعملن بالفعل أو هن فى انتظار العمل. ومعظم الأسر التى تتطلع أو تحافظ على مستويات الطبقة المتوسطة فى المعيشة لا تستطيع تحقيق ذلك إلا من خلال دخل ثانٍ يعينها[٢٢]. وقد اعتاد المصريون رؤية النساء فى المهن والوظائف المختلفة على كل حال. وكما تقول يعتبر العمل بالنسبة للإسلاميين مسألة من الممكن «التفاوض» عليها. أما فى ظل الحقائق فإن أقصى ما يمكن للشيخ الشعراوى وأمثاله أن يفعلوه فهو أن يقولوا للنساء إنهن إذا كان ولابد أن يعملن، فيجب عليهن، أن يسلكن مسلكاً محترماً وألا يتلامسن والرجال فى محل العمل[٢٣]. وهذا ليس بالطبع مختلفا عما يدعو إليه أسامة أنور عكاشة فى **ليالى الحلمية** عندما يعرض علينا المخاطر الجنسية للعمل. أو ما تقترحه وفية خيرى عندما تبين المصاعب والمشاكل التى تواجه ترسيخ مفاهيم الزمالة بين الجنسين (على الرغم من أنهما كليهما، وعلينا تأكيد ذلك يتعاملان مع عمل المرأة بإيجابية، وينظرون إليه على أنه وسيلة لتأكيد الذات مرغوب فيها). وتدلنا نتائج أحد استطلاعات الرأى الجادة القليلة عن المحجبات فى الجامعة والتى علقت عليها كل من ميرفت حاتم وليلى أحمد، وقامت بها فى الثمانينيات، زينب رضوان، أن النساء موضوع الاستطلاع يوافقن بالفعل على الكثير من مكونات ما نعتبره المشروع النسوى الحداثى[٢٤]. وكما تلحظ ليلى أحمد، من دراسة زينب رضوان، وفى حين تأكيدها على أن غير المحجبات أكثر ميلاً لنزعة النسوية عن زميلاتهن من المحجبات فى مسألة تعليم النساء والمشاركة السياسية، وحقوق الزواج، إلا أن معظم النساء بمن فيهن المحجبات أيدين سعيهن فى سبيل ما يمكننا تسميته بالأهداف النسوية فيما يخص معظم المسائل[٢٥].

أما هامش الخلاف بين المحجبات وغير المحجبات فكثيراً ما كان ضئيلاً. على سبيل المثال، يعتقد ٩٩٪ من النساء غير المحجبات أن العمل خارج المنزل مقبول. فى حين تعتقد ٨٨٪ من المحجبات نفس الشىء وقد أثبتت مارجو بدران أن العقد الأخير من الثمانينيات شهد تحرراً ملحوظاً فيما يخص مسائل الجنوسة بين صفوف الإسلاميين. وتسير إلى إسلاميات من أمثال صافيناز كاظم وهبة رءوف اللواتى يصررن على حق المرأة فى المجال العام[٢٧].

أما فيما يخص تأييد تعليم المرأة فهو أكثر ثباتاً. تظهر دراسة مارجو بدران التى قامت بها فى عام ١٩٨٢ أن ٩٨٪ من النساء غير المحجبات يعتقدن أن النساء لهن الحق فى مواصلة تعليمهن إلى أقصى الدرجات الممكنة، أما الرقم بالنسبة

للمحجبات فهو ٩٢٪ وحتى أكثر الرموز الدينية محافظة وهو الدكتور عمر عبدالكافى ذو الشخصية الكاريزمية، والذى كان يظهر يومياً فى التلفزيون خلال شهر رمضان عام ١٩٩٣ (وتستضيفه كريمان حمزة، المذيعة التليفزيونية المحجبة الوحيدة)، وبذا أصبح شخصية إعلامية، لا يهاجم تعليم النساء[٢٧]. إنما يصر على ألا تبعد النساء عن بيوتهن دون أن يصاحبهن قريب من أجل دخول الجامعة، وعلى أن الزوجات يتوجب عليهن ألا يعملن على بعد مسافات طويلة (مئات الأميال) عن أسرهن[٢٨].

إلا أن موضوع الزواج هو الموضوع الذى نرى من خلاله الأرضية المشتركة بين المواقف الليبرالية والمواقف الإسلامية. فعلى الرغم من أن كتاب التليفزيون الليبراليين والعلمانيين يؤكدون أكثر على المساواة بين الرجل والمرأة وضرورة الحفاظ على كرامة المرأة فى الزواج، ولا يتعرضون لموضوع الأمومة إلا فيما ندر، نجد أن من ينادون «بالعودة» إلى الإسلام والتقاليد ينظرون إلى الأسرة النواة والحب بين الزوجين على أنه المثال الذى يجب أن يحتذى[٢٩]. ومع أننا فى حاجة إلى المزيد من الأبحاث قبل أن نستطيع الحديث بثقة عن التوقعات من الحب والزواج والأمومة بين الجماعات الإسلامية وبين القاعدة العريضة من الشباب التى تنجذب نحو الهوية الإسلامية بوضوح، إلا أنه فى مقدورنا القول: إن نجوم الفن ممن «ولدوا من جديد» وأزواجهن المؤيدين لهن، كما أشرنا، يمثلون بعضاً من مُثُل السعادة الزوجية التى يبدو أنها جزء لا يتجزأ من التدين فى مصر فى يومنا هذا.

كتبت مرفت حاتم أيضاً عن مركزية علاقة الزوج والزوجة بالنسبة لزينب الغزالى، وهى رائدة مؤثرة فى جمعية «الأخوات المسلمات»، وكانت نصيحتها للبيت المسلم السعيد التى ذهبت فيها إلى الحد الذى قالت: «إن أمور الزوجين واتفاقاتهم الزوجية يجب ألا تخرج عن نطاقهما»[٣٠]. وفى استطاعتنا قراءة ما يقول الشيخ الشعراوى عن التكافؤ الاجتماعى فى الزواج لا على أساس من الثروة ولكن «المساواة فى الطباع الأساسية مثل العقلية والشخصية والقيم» وهكذا يؤطر للزواج المبنى على التفاهم وفقاً لمصطلحات إسلامية[٣١]. وقد اتهمت مرفت حاتم الشيخَ الشعراوى فى سياق آخر بأنه «يتبنى موقفاً مدهشاً من مسألة الحميمية العاطفية بين الجنسين «لأنه يعتبر عنايه المرأة بالرجل» أهم من وظيفتها الإنجابية[٣٢]. وفى استطاعتنا العثور على أدلة على اهتمام الإسلاميين بالحب الزوجى فى مقالات الصحف والعواميد التى تظهر فى الصحافة الخاصة بالمرأة التى ينشرها الأزهر مثل جريدة *اللواء الإسلامى*. تنصح تلك المقالات التى تدور حول السعادة الزوجية وكيفية تحقيق زواج سعيد، للزوجين بالصبر، والتسامح، والغفران بعضهما البعض[٣٣]. ومع أن الشخصيات التى تختار للمقابلة مثل المفكر الإسلامى يوسف القرضاوى، يصفون مهام المرأة بأنها تتضمن العناية بالزوج،

وتربية الأطفال والاهتمام بشئون المنزل فى كلمات تؤكد على أن «المرأة الفاضلة» يجب ألا تسبغ الاهتمام على «إرضاء» و «خدمة» زوجها، وأن تعتنى عناية جيدة بأسرتها وبيتها[٣٤]. إلا أنهم أيضاً يحضون الزوج على حسن معاملة الزوجة وأن يتذكر الأزواج أن لزوجاتهم حقوقاً فى الكلمة الطيبة واللفتة الكريمة[٣٥]. كما يؤكد هؤلاء على أن إدارة المنزل حسنة تتطلب المشورة المتبادلة والمشاركة، لا هيمنة أحد الشريكين[٣٦]. ويدينون الزواج بالاجبار؛ ومثلهم مثل الكاتبة التقدمية فتحية العسال يؤكدون على الدور الثانى الذى يجب أن تلعبه الاعتبارات المادية حين اختيار الزوج أو الزوجة[٣٧].

والواقع هو أنه لا يوجد صوت إسلامى موحد فيما يتعلق بهذه الأمور. على سبيل المثال، ومع أن الشيخ القرضاوى وعلية العسقلانى وهى الكاتبة المسئولة عن عقد المقابلات لكثير من المقالات التى تنشر فى صفحة المرأة فى جريدة اللواء الإسلامى، يميزان الزواج بأنه يجب أن يؤسس على عاطفة المودة، (وهى ما يعتبر حالة عاطفية أكثر سمواً من الحب) والرحمة يرجى منهما السكينة أى هدوء البال، والطمأنينة. إلا أن آخرين من أمثال محمد مبروك، لا يجدون حرجاً فى استعمال كلمة حب. فى كتابه الحديث بعنوان: «موقف الإسلام من الحب: ثورة ضد مادية عصرنا.. حب الرجل للمرأة والمرأة للرجل» يشجب مبروك الزواج القهرى بشدة ويعلن أن المسلمين على عكس الغربيين، كانوا دائما متفقين على قيمة الحب «لأنهم يعلمون أنه ليس وهماً بل أمراً روحانياً»[٣٨]. ومن خلال صور فى اقتضاب وابتزال كروت المعايدة والتحية من نوع «هالمارك» يصف مبروك الحب الحقيقى بأنه الحالة التى «يتقبل فيها المحب شخصية الحبيب» على ما هى عليه ودون محاولة تغييره وبدون محاولة للنصح والإرشاد والإصلاح[٣٩] ، فالحب فى رأيه هو الارتباط الدائم بالمحبوب وبالعاطفة تجاهه.. وهونشاط متجدد باستمرار لا يسعى فيه أحد لامتلاك الآخر[٤٠].

وما يشترك فيه كل أولئك الإسلاميون أن إطارهم العام هو الدين، بما أن الزواج يعتبر «امتزاج روحى» أو «مشاكلة بين نفوس العشاق»، ويبررون كل مواقفهم بالإشارة إلى النصوص الإسلامية سواء كانت من القرآن أو الحديث، أو السيرة النبوية. وليس ذلك ضعيف الأهمية، فحتى عندما يستخدمون سلطة علماء الجنس، وعلماء النفس، والأطباء لتأكيد وجهات نظرهم كما يفعل مبروك عندما يتحدث عن الإسباع الجنسى الأفضل فى سياق وجود الحب[٤١]، إلا أن صورتهم عن الزواج الأمثل تشترك فى معالمها الأساسية مع من هم أقل تدينا على نحو ظاهر.

من وجهة أخرى يؤكد كلامنا عن أهمية القيم «الحديثة» بالنسبة للإسلاميين فى الزواج مسلسل تليفزيونى غريب بعض الشىء. عرض التليفزيون فى أمسية فى ١٩٩٠

حلقة سريعة من مسلسل لم يكمل التليفزيون عرضه بعدها. وقد بدأ المسلسل ببراءة كافية، وكان يشبه في بدايته أي مسلسل آخر مصورا بعض الآباء يتناقشون مع أبنائهم البالغين في موضوع صلاحية أشخاص بعينهم للزواج، وننتقل الى مشهد خارجي صور في أحد النوادي حيث رتب اللقاء ما بين شاب وفتاة في ملابس عصرية أنيقة، وانعطاف بسيط يحول الحديث إلى تيمة متوقعة هي حض الأبوين ابنهما الوسيم على الزواج من ابنة جارهم الثرى.

ولكن فجأة تضطرب الشروط المعهودة لمسلسل السهرة. يذهب الابن لجده ويشكو من دوافع أبويه المادية في لغة ملؤها عبارات التدين ويفصح عن ورطته. ويقتبس الحديث النبوي الشهير عن الخصال التي يجب ان تختار على أساسها الزوجة، ويؤكد أنه هو كذلك يقيم وزناً للتدين أكثر من كثرة المال والجمال. ويعترف لجده بأنه يعرف بالفعل تلك المرأة التي يود الزواج منها. وتكشف أنها امرأة محجبة ومتدينة كانت زميلة له في كلية الطب. لقد وضع ذلك المسلسل الزواج المرتب في مواجهة زواج الحب ولكنه أظهر الأبوين العلمانيين «المودرن» بوصفهما ممثلين لرغبة ترتيب الزواج، وجعل الابن ذا النزعة الإسلامية هو من يرغب في زواج الحب بزميلة له.

وعلى الرغم من أني لم أفلح في اكتشاف القصة وراء تلك الدراما غير المعتادة، إلا أنه لم يكن من العسير معرفة السبب الذي رفعت به من الهواء وذلك بعد حلقتين فقط فيما أعتقد. الحلقة كانت إنتاج شركة إسلامية خاصة، وانتهكت (بما حملت من كم ضخم من المقولات الإسلامية والتباسات القرآني) التمييز القائم ما بين البرامج الدينية والبرامج العادية. كما أنها أشارت إلى الرجال والنساء المحدثين من المتدينين، والذين كان التليفزيون حتى ١٩٩٢ يتجاهلهم بصرامة[٤٢]. ولكن ما هو كاشف فيها هو ما تقترحه علينا من أن الشباب المتدين، المتعلم من الطبقة الوسطى يعتبر قيم الزواج المبني على الحب حيوية بنفس الدرجة التي تصر عليها النسويات القوميات التقديمات أمثال فتحية العسال[٤٣]. والواقع كما يراه الإسلاميون هو أن المشاركة في القيم بين الأجيال الجديدة والاندراج، كما تقول زينب الغزالي، في رفقة وزمالة حركة بعينها، يجب أن يقوى من أواصر الزواج[٤٤].

الجذور التاريخية:

إن الكثيرين يعتبرون الصيحة الحالية التي يطلقها المحافظون بعودة النساء إلى البيت، دعوة لإعادة أدوار المرأة وأوضاعها إلى ما كانت عليه قبل التحديث[٤٥]. ويبدو بالفعل التأكيد على أدوار المرأة اللائقة كزوجة وأم، وما يتضمنه ذلك من افتراض وجود أسرة صغيرة، مكونة من أب وأم منقطعين للأطفال ولبعضهما البعض هو الآن - كما

نرى من مثال كلام زوج شمس البارودى الممثلة التى «ولدت من جديد»، وكما تشير كتابات المفكرين الإسلاميين - افتراض مغلف بالمصطلحات الإسلامية التى تضفى عليها الأصالة. إن واجب الأم هنا هو تربية النشء تربية إسلامية صالحة، أما الحب بين الزوج والزوجة فيوصف فى مصطلح عاطفى ملىء بالأصداء القرآنية مثل: الرحمة والمودة، ولكن ما يتبدى لى هو أن تلك الرؤية للأسرة والعلاقة الواجبة بين المرأة والزوج والأطفال هى رؤية حديثة تماما، وأن مصادرها متشابكة مع الغرب مثلها فى ذلك - وبكل تأكيد - مثل الحريات العامة التى يشجبها الإسلاميون فى حالة النساء. ومع هذا فإن هذه الرؤية البورجوازية لدور المرأة وحصرها فى الحياة المنزلية والعائلية تعود فى جذورها إلى حقبة بكر من الإصلاحات النسوية - فى الغرب كما فى مصر - كانت قد استكانت فى الشرائح العليا وحتى الدنيا من الطبقة المتوسطة فى المجتمع المصرى، لدرجة أنه لا يوجد ضمن من يطالبون برفض الغرب وأساليبه فى المعيشة من يسعى إلى انتزاعها. بل على العكس إنهم يستوعبونها ويتمثلونها فى «التراث» ويحاولون أن يجدوا قاعدة وأرضية إسلامية لها فى الوقت الذى يذمون فيه، ويصمون بـ «الغربية» الوجه الآخر لما قد يعنيه تحرر المرأة على النمط الغربى. ولا يعنى هذا أن الترجمة الإسلامية للقيم لا تحور وتغير من النموذج على نحو مهم، ولكن قولى السابق إنما يعنى ضرورة ملاحظة مدى زيف وكذب الدعوة إلى تراث نقى خالص وطبيعى.

وكى نفهم السبب وراء هذا القول، علينا فهم السياق التاريخى للنقاش المعاصر لقضايا المرأة. ربما كان البدء بالتحليل النقدى لأفكار أبرز المحرضين على نقاش قضايا المرأة: مصطلح الصفوة، قاسم أمين (وهو محل نقاش فى هذا الكتاب فى الفصلين الثالث والرابع فى مقالات كل من أمنية شاكرى وأصفاته نجمابادى) أفضل مكان نبدأ منه. فقد أدى نشر كتابه «تحرير المرأة»، وهو كتاب أثير حوله الكثير من الجدل، ومصر ما زالت تحت نير الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٩٩، إلى جعل الكثيرين يعتبرونه (أبو الحركة النسوية المصرية)، إلا أن إعادة لتقييم إسهامه بدأت فى الآونة الأخيرة عندما بدأ تيموثى ميتشل يتساءل عن الجذور الكولونيالية لنسوية قاسم أمين ويبين اتصالها بمشروع التحديث الأوسع مدى والذى كان يهدف إلى تعريض عالم النساء إلى نفس القدر من الرقابة والقهر الفردى الذى كان مفروضاً على بقية السكان، ولتنظيم حياة الأسرة فى منزل خاضع لنظام صارم من أجل إنتاج عقلية مصرية جديدة[٤٦]. وقد تبعت ليلى أحمد تيموثى ميتشل، إلا أنها لم تنقد مشروع الحداثة الأعم للسلطة الحديثة، الذى اندرج فيه أمين وطبقته، وإن اتهمته بأنه ابن كرومر (المندوب السامى البريطانى) والكولونيالية، الذى استخدم نوعاً بعينه من النسوية لتقويض ثقافته هو ذاته وفقاً للخطوط التى تتطلبها القوى الاستعمارية [٤٧]. أما أنا فسوف أبرز وجهاً

آخر من مشروع قاسم أمين، وأحول أن أبين أنه بالغ من كلامه عن حقوق النساء، والتعليم، و العمل إلا أن الهدف الأبعد الذى شغله كان فى حقيقة الأمر الدعوة إلى نموذج الأسرة البورجوازية و مُثُلُ المحبة و الوئام الزوجي وتربية الأطفال القائمة على أسس علمية. وهذا شكل من أشكال العائلة كان عرضة لنقد بعض النسويات الغربيات والماركسيين و المنظرين الاجتماعيين فى النصف الثانى من القرن العشرين، بوصفه مصدراً لقهر النساء بسبب افتعال تقسيم النساء عن بعض، ولأنه يلقى على أعبائهن بمسؤليات جديدة، ويضعهن تحت سيطرة الرجال، ويفتح الطريق أمام الاستغلال الرأسمالى للعائلة، وسيطرة الدولة، وأشكال جديدة من الردع والعقاب.

إن قاسم أمين مثله مثل الكثير من المصلحين أنتجتهم المواجهة مع الكولونيالية، ربط ما بين وضع المرأة وتطور الأمة، مؤكدا أنه ليس من باب المبالغة القول بأن النساء هن العماد الذى قام عليه بناء الحضارة الحديثة.(٤٨) وكان معجباً بالنموذج الأوربى و الأمريكى أيما إعجاب، حيث «ساهمت النساء جنباً إلى جانب الرجال فى كل فروع الصناعة والتجارة، وكل فروع العلوم والفنون، وكل نشاط خيرى، وكل حدث سياسى»(٤٩) ودعا إلى وضع نهاية لحجاب المرأة وعزلتها، معدداً المكاسب التى يجنيها سياسى رب الأسرة والأمة من إسهامات النساء، كتب يقول : «إن وطننا يفيد من المشاركة الفعالة لكل المواطنين، رجالاً ونساء على السواء»(٥٠).

ولكن وبالرغم من الإشارة إلى إنجازات المرأة الأوروبية فى المجال العام، اكتفى قاسم أمين فى نهاية الأمر، بالمطالبة بحق التعليم الابتدائى للبنات (وإن طالب بترسيخ ذلك التعليم من خلال إسهاماتهن فى الحياة العامة فيما بعد) ولم يقترح إلا على النساء الفقيرات ومن لا عائل لهن، إكمال تعليمهن أو العمل، وذلك حتى لا يلجأن إلى الأعمال غير اللائقة»(٥١). كيف كان يتسنى إذن للنساء مساعدة الأمة على الرقى والتطور؟

كانت الفائدة الرئيسية التى ستعود على النساء المصريات من التعليم بالنسبة لقاسم أمين تنقسم إلى اثنتين: كن سيصبحن أمهات أفضل، فى مقدورهن تربية المواطنين الصالحين الذين تتطلبهم الدولة الحديثة؛ وكن سيصبحن زوجات أفضل للرجال المتعلمين، فى مقدورهن فهم أزواجهن وحبهم على النحو الصحيح. الواقع هو أن كلتا الفكرتين، زواج الرفقة والتفاهم المتبادل، وتربية الأطفال القائمة على أسس علمية، من الممكن اعتبارهما وارادت جديدة، وأشكالاً ثقافية تم جلبها من الغرب واستزراعها فى تربة جديدة.

وتتعرض أمنية شاكرى فى الفصل الرابع من هذا الكتاب إلى الطريقة التى يربط بها قاسم أمين ما بين الأمومة والوطنية، وافتتانه بالأفكار الجديدة عن أهمية

التربية (٥٢). لقد أشار تيموثي ميتشل وأسهبت موضحة أمنية شاكرى، في موضوع نقده لوسائل تربية المصريات لأبنائهن، وكيف أن أمين تسلطت عليه فكرة الصحة والنظافة، والمنطق، والنظام وهى الأفكار التى ميزت الغرب «المستنير»، وتبناها دعاة التحديث، سواء كانوا من أهل البلاد أو غرباء عنها.

وسوف أركز هنا على آراء قاسم أمين في الزواج. على الرغم من أنه يقف موقفاً دفاعياً فيما يخص عزمه على عدم الخروج عن إطار الإسلام، ولا يعطى النساء إلا الحقوق التى لهن بمقتضى مبادئ الإسلام الصحيح، إلا أن أمين وهو الذى تعلم فى باريس، شديد الوضوح فيما يتعلق بإعجابه بالمجتمع الأوروبى. وكان قاسياً قسوة مريرة فى إدانة النساء المصريات المعاصرات اللواتى كن حسب قوله، غير قادرات على محبة أزواجهن، كما كان على القدر نفسه من القسوة فى إدانة العلماء الذين اختزلوا الزواج فى عقد يسمح للرجل بمعاشرة المرأة، ويكرس صفحات عديدة لرسم صورة رومانسية عن نوع الحب المتبادل الروحى الذى يتصوره للزوجين. يستخدم قاسم أمين سورة من القرآن لتبرير منطقه هذا: «وخلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة». ولكن مصادر رؤيته المتميعة غربية لا جدال، وهو يستخدم نموذج الصداقة القوية لتمييز العلاقة التى يتصورها. وقد أهدى كتابه الثانى لسعد زغلول، الذى قال إن صداقته قادته إلى «التفكير فى قيمة مثل هذا الحب إذا ما قام بين الرجل وزوجته» والذى يوصى به من أجل السعادة التى يتمناها لنساء «وطنى ورجاله(٥٣)».

وفى استطاعتنا قراءة دعوته للتخلى عن الحجاب والعزلة، وكذلك منع تعدد الزوجات كوسيلة لإذكاء وتنمية رباط الزواج. وقد توقع القلق الذى يثيره كلامه فيما يخص العفة والإخلاص، وهنا أيضاً يلجأ قاسم أمين إلى تفوق الأوروبيين فى هذا الشأن، فيقول إنهم أدركوا مع تقدم علمهم و«عندما بدأو يقيمون ويقيسون طريقتهم فى المعيشة وفقاً لمعايير منطقية ودقيقة وغير منحازة» أن حزام العفة وأشكالاً أخرى من التحكم فى النساء - مما استعملوه فى الماضى - لم تنجح أو لم تضمن لهم السعادة. وتوصلوا إلى أن طريقهم الوحيدة للسعادة المنشودة. هو سماحهم لزوجاتهم بالمشاركة فى مساعيهم، ومساعدتهم فى الإصلاح من أمورهم إذا تعقدت، وتكملة نقاط ضعفهم. وحتى يصلوا إلى تلك الغاية بدأوا بتأهيل نسائهم من خلال التعليم لدورهن الجديد.(٥٤).

وفى كتابه «المرأة الجديدة» يردد فحوى قسم الزواج المسيحى ويقتبس من كلام جون ستيوارت ميل متسائلاً: أى حياة أفضل للرجل من وجود شريكة له فى الحياة

تصاحبه إبان الليل والنهار فى البيت وخارجه، فى المرض وفى الصحة، فى السراء والضراء، رفيقة ذكية، متعلمة عليمة بتحديات الحياة؟.. وهل فى استطاعة الرجل أن يكون سعيدا لو لم يجد بجانبه امرأة يهبها حياته وتمثل له الكمال من خلال الصداقة؟ إن تلك الحياة التى لا يعرفها رجالنا -لهى حياة جديرة بأن توحى بالأعمال العظام(٥٥).

إن قاسم أمين يصور بكلمات مفعمة حيوية الحالة المزرية التى كان عليها الزواج فى عصره فى رأيه كانت التعاسة فى الزواج هى القاعدة، مع أنه يعتقد أن رجال الطبقية العليا والوسطى فى المدينة أكثر معاناة من غيرهم؛ لأن الفجوة التى كانت تفصل بينهم و بين زوجاتهم (الجاهلات) غير المتعلمات كانت أكبر. كان أولئك الرجال يريدون النظام وبيوتاً مرتبة، كانوا يحتاجون من يشاركهم آرائهم التى يحبذونها واهتماماتهم عن المجتمع الذى كانوا يخدمونه، والوطن الذى كانوا يجلُّونه، ويشاركهم أفراحهم وآمالهم. وعندما كانوا يجدون زوجاتهم جاهلات لا يريدون منهم سوى المال والاهتمام، كانوا يزدرونهن ويعافونهن. وكان ذلك يكره فيهم الزوجات. فكان أن توصل إلى الخلاصة بأن: «الحياة تصبح جحيماً لكليهما»(٥٦).

على المرء أن يتساءل عن مصادر ذلك الوصف السلبى للحياة الزوجية وأوضاع النساء فى مصر. فالتشابه بين هذه الأوصاف وما تركه لنا المبشرون والموظفون الكولونياليون، مثيراً للانتباه. فمع أن المبشرات اللواتى عملن فى العالم المسلم لُمْنَ الرجال كما لُمْنَ نظام عزل النساء، لكنهن أيضاً وصفن العائلة المسلمة بأنها كيان يفتقر إلى الحب. ووصفن نساء الطبقة العليا بأنهن عاطلات. وسقن برهانا على غياب الحب من الزواج فى تلك البلاد، إلى جانب الحكايات العديدة عن الزيجات التعيسة، «أنه لا توجد فى العربية كلمة تعنى «المرْوَاح*». وفى دورة لطيفة اتخذتها تلك الأفكار تقدم آنى فان سومر فى ١٩٠٧ لمجموعة من شهادات المبشرات فى البلاد الإسلامية حملت عنوان (أخواتنا المسلمات: صيحة الحاجة من بلاد الظلام) بقولها إن السيد المهذب قاسم أمين حجة فى موضوع افتقاد الحب فى الزيجات الإسلامية»(٥٧). وحتى تبرز جدة رؤية قاسم أمين فى الأدوار المناسبة للزوجة والأم، وهى رؤية فى رأيى تدين لها الدعوة بالرجوع «للتراث»، كما تدين لها رؤى كتاب التليفزيون التقدميون بالكثير

أود أن أتتبع استراتيچيتين. واحدة هى قراءة شكاوى قاسم أمين من النساء فى عصره، وبالذات شكاواه من نساء الطبقة العليا وهن من يهمونه على وجه خاص. وهو ما نرجو منه توضيح أحد أشكال العلاقات الجنسية «التقليدية» (بمعنى تلك المنتمية إلى ما قبل القرن العشرين) وكيف كانت تلك العلاقات؟ أما الثانية وهى الأكثر صعوبة

(*) الأصل الإنجليزى "Home"، لكن الترجمة إلى «بيت» فى هذا السياق لا تفى بالمعنى (المترجمة).

فهى استراتيچية لوصف أدوار النساء فى مجتمع معاصر غير مدينى. أما هدفى من هذا فليس لاقتراح أن هذا المجتمع يمثل الماضى، سواء كان ما قبل القرن التاسع عشر أو وقت الرسول، ولكن بهدف الإشارة بحذر إلى أنواع النماذج فى الزواج والأمومة التى تطورت فى المجتمعات الأقل عرضة للإصلاحات التحديثية التى قامت بها الحكومة. وسوف يتبدى من ذلك أن الدعوة الحالية بالعودة إلى «التراث» لاتعنى مثل ذلك «التراث».

إن أول شكاوى قاسم أمين من الزوجات هو أنهن معتمدات تماماً على أزواجهن، وأنهن لايحترمن عمل الزوج، ولايعطين أزواجهن الحرية الكافية لقراءة فى صمت. وقد يعنى ذلك أنهن كن يتوقعن مزيداً من الاهتمام من قبل الزوج عما كان فى استطاعة الزوج «المودرن» المتعلم، وما له من اهتمامات أيديولوچية واجتماعية (أى غير عائلية) أن يمنحها.

يعتقد كذلك قاسم أمين أن النساء لايدرن منازلهن بالكفاءة الواجبة، ويشكو من أنهن: «اعتدن حياة الكسل والبطالة... وهى منبع كل الشرور»[٥٨] . ويقول إن إدارة المنازل الكبيرة على نحو مناسب عمل جاد جداً. فهل لنا أن نقترح أنه كان يود فرض شكل جديد من النشاط العملى على النساء ومستويات جديدة لأعمال المنزل تتطلب منهن المزيد من الجهد والوقت، وبذا تتراجع أمامهن فرص الزيارات ويضطررن للمكوث فى البيت فترات أطول؟ وهو يتم العزلة بأنها منبع الفساد الأخلاقى لأنها تشجع نساء الطبقة العليا على الاختلاط بنساء الطبقات الأدنى ومن هن أقل احتراما، وأن يتحدثن مع البائعات (الدلاَّلات) (نساء يجهلن أصلهن، وخلفياتهن، أو حالاتهن، ولم يتبنين نقاط الشخصية القومية)، وأن يتعرضن للراقصات (الداعرات) فى احتفالات الزواج والأعراس. وهو يجد إشكالية فى أن «امرأة من بيت طيب لاتجد غضاضة فى زيارة زوجة خادمها؛ والأدهى أنها من الممكن أن تجد فى الحديث معها السلوى فتستمع لحكاياتها دون غضاضة. وهى لاتلقى أى بال لمدى مناسبة موضوع الحديث»[٥٩]. إن كل هذا القلق فيما يخص ما تتحدث فيه النساء يطفو إلى السطح فى جزء آخر عندما يشكو أمين من أن النساء العاطلات يصرفن وقتهن فى الحديث مع الصديقات: «عندما تكون بصحبة صديقاتها أو الجيران، تصعد زفراتها مع دخان السجائر والقهوة وهى تتحدث بصوت عال عن أخص الأمور: علاقتها مع زوجها، حزنها، فرحها قلقها أو سعادتها. إنها تدفق كل أسرارها لصديقاتها، وحتى تلك التفاصيل المرتبطة بالسلوك فى غرف النوم»[٦٠].

وأود لفت الانتباه إلى أن قاسم أمين يشير هنا إلى رغبته فى تقويض

التضامنات التى تنتج من وجود عالم منفصل نسبياً خاص بالنساء، ويميز الطبقة المتوسطة البازغة، ويفصل ما بين النساء بأن يضعهن داخل أسرة نووية برجوازية. كما يبدو كذلك من كلامه أنه يريد أن يضع حداً للغة الجنس الواضحة التى تستخدم فى ذلك العالم، الذى كثيرا ما يكون معاديا للرجال. فى تحليلها البليغ للحركة الموازية لتحديث إيران، تذهب أفصانه نجمابادى إلى أن النساء فقدن اللغة الغنية المعبرة التي كانت لعالمهن أحادى الجنس، وفرضن على أنفسهن أشكالاً جديدة من الصمت، عندما أصبحن متعلمات وغير محجبات(٦١).

ومع أنه ميز على نحو دقيق نساء طبقته اللواتي كن هدف إصلاحاته المأمولة، عن نساء البدو والنساء فى الريف، وهن نوعيات من النساء رأى قاسم أمين أنهن على قدر أكبر من المساواة مع الرجال، إلا أنه فى اعتقادى أن مثل هؤلاء النساء حتى اليوم فى استطاعتهن توفير المفاتيح التى من الممكن أن تدلنا عما كان جديداً فى أفكاره فيما يخص مسئوليات النساء المناسبة كزوجات وأمهات. وليس معنى هذا إنكار أن هذهالمجموعات نفسها قد خضعت لتحولات مهمة فى القرن الماضى. ولكن ولأن تلك المجتمعات كانت ذات وضع مختلف داخل النظام الكولونيالى وبعد الكولونيالى فى مصر. اتبعوا طريقاً منفصلاً عن الطريق الذى اتخذته الطبقات الوسطى والدنيا فى المدن. أما افتراضاتهم عن العلاقات الجنسية فتدلنا على ما يمكن إدراجه فى قائمة ما يسمى «التراثى» أو «الأصيل».

لقد أوضحت وبتفصيل كبير فى كتاب آخر كيف أن واحداً من تلك المجتمعات وهم **أولاد على** فى صحراء مصر الغربية، لديهم أفكار جد مختلفة عن الزواج وتربية الأطفال عن المصرين الذين يعيشون فى المدينة وينتمون إلى الطبقة الوسطى(٦٢). هناك الزيجات ترتب فى كثير من الأحيان بين الأقارب، ومن الممكن أن ينمو الحب والاحترام لو أن كلا الطرفين قام بواجبه خير قيام وأبدى الاحترام للآخر وحافظ على كرامة صاحبه. أما ولاء النساء والرجال الأساسى فللأقارب فى المقام الأول. وتدور الحياة الاجتماعية اليومية حول المجموعات من نفس الجنس، تحيا داخلها النساء بحرية كبيرة دون رقابة من الرجال، ويعبرن بقوة وطلاقة فى حيزهم المستقل عن عدم اكتراثهن بهيمنة الرجال وبمقاومتهن.

وتقوم النساء برعاية شئون الأطفال في معظمها، ولكنهن لايرون أنفسهن فى وضع التأثير على النشء من حيث الشخصية، أو جعلهم دوبين علي العمل، نشطاء، أو على أنهن يوفرن للصغار التجارب المناسبة ويشحذون المدارك. فهن يرون شخصية الطفل على أنها وراثية فى جزء منها، أما الجزء الآخر فيتأثر بالقدوة والمثال الذى يرونه

حولهم، ولكنها فى عمومها هبة من الله. وتأخذ النساء واجبهن القرآنى بإرضاع الطفل سنتين كاملتين مأخذاً جاداً، أما بعد هذا فتكون مهمتن الأساسية هى التأكد من أن سلوك أطفالهن لدى البلوغ ملائم اجتماعياً وذلك فيما يخص احترام الآخرين. ولا تعتبر فى هذا المجتمع تربية الأطفال مهمة أو شغلة فى حد ذاتها، وإنما هى شغلة من ضمن أعمال أخرى مثل الطهى والغزل وجلب الماء، وأداء الواجبات الاجتماعية التى تقوم بها النساء. وتساعدهن نساء أخريات فى العناية بالأطفال ولكن فى الأعم الغالب يقوم الأطفال ممن هم أكبر سناً بهذه المهمة. وإذا كان هناك من تؤول إليه مهمة تربية الأطفال دينياً، فإن هذا الشخص هو الأب. ومما لاشك فيه أن أولئك النسوة لسن مهتمات بتربية مواطنين مستقبليين لفخر مصر أو أعضاء صالحين للأمة الإسلامية، وإن تعاطفن أكثر مع المفهوم الأخير.

باختصار، النساء هن زوجات وأمهات، ولكن تلك الأدوار لاتتطلب منهن أن يكن متفانيات في خدمة الزوج ورعاية الأطفال. وأدوارهن كزوجات وأمهات يوازنها إسهامهن ومشاركتهن فى أمور الأقارب وشئون مجتمع النساء. وقد قالت دراسات أخرى عن المجتمعات القائمة على علاقات الدم بأن حيز «العام» و«الخاص» لايحمل فيها نفس المعنى الذى يحمله فى مجتمعات من نوع آخر، وأنه فى المجتمعات القائمة على علاقات الدم تعتبر مشاركة ومساهمة النساء فى مسائل العائلة شكلا من أشكال الفعل العام المهمة(٦٣). أما الآن ومع وجود جيل أصغر من النساء اللواتى يتعلمن فى مدارس الدولة، ويكتسبن القدرة على القراءة التى تسمح للأيديولوچيات القومية أن تؤثر فيهن، إلى جانب تعرضهن للإعلام، ففى استطاعتنا أن نلمس دخول المثل الحداثية فى نطاق الزواج. فنساء قبيلة **أولاد على** الشابات المتعلمات يتحدثن عن «التفاهم» الذى يعتبرنه أهم ما فى الزواج. وكانت المرأة الشابة الوحيدة الحاصلة على تعليم ثانوى بين الجماعة التى عشت أنا بينها أيضاً الوحيدة التى كانت تتطلع إلى العيش مع زوجها فى شقة نظيفة وحدهما، وألا ينجبا أكثر من طفلين. كانت تعتز كثيرا بمجموعة الكروت التى اقتنتها، وكانت مثل الكروت التى تقتنيها البنات ممن هم على نفس الدرجة من التعليم فى صعيد مصر: صور رومانسية لعرائس وعرسان يتطلعون فى عيون بعضهم البعض بعمق(٦٤).

أما برنامج قاسم أمين فى استطاعتنا الآن أن نراه على نحو واضح، فكان لتحرير النساء من أجل جعلهن زوجات وأمهات بورجوازيات صالحات، فى عالم كانت الاعتبارات فيه تتمثل روابط الطبقة والدولة، وتسود على اعتبارات القربى وصلات الدم. التنظيم الرأسمالى كان يقسم العالم إلى مجالين منفصلين: الخاص والعام، وكان على النساء أن يخضعن للأزواج والأطفال ينقطعن عن أهليهن وعن النساء الأخريات. كان

مشروع قاسم أمين مشروعا لتدجين النساء اعتمد بكل ثقله كما يثبت كل من شاكرى ونجما بادى فى هذا الكتاب، على النماذج الغربية فى وقته. ومن الواضح أن ذلك التراث الحداثى «النسوى» يعمل فى إطاره الإسلاميون حتى عندما يحاولون بعضا من عناصره. فهم لايشيرون إلى العالم المنفصل للرجال والنساء الذى شجبه قاسم أمين، كما أنهم لايشيرون إلى النموذج البديل الذى يحوى جذوراً ثقافية وسياسية مختلفة كما هو حال قبيلة **أولاد على** البدو فى مصر. وكما قال هومى بابا وهو بصدد تحليل مجتمعات بعد كولونيالية أخرى: إن التواصل مع أى «تراث» حقيقى أصبح مستحيلا بسبب اللقاء التاريخى الثقافى مع «الغرب».

الخلاصة: ما وراء البلاغة: .

لقد مضى ما يقرب من المئة عام منذ أن نشر قاسم أمين كتابيه الذين أثارا الجدل. وكما أثبتت الباحثات الأكاديميات النسويات أخيرا، أنه كتب فى سياق كانت الكاتبات في عصره قد أثرن الكثير من النقاط التى أبرزها واهتم بها. فالصراعات من أجل حقوق النساء والتحولات فى حيوات النساء التى حملتها إلى الأمام مجموعة من الكاتبات والنشيطات فى مجال حقوق المرأة والسلسلة المثيرة للإعجاب من المنظمات النسوية في بواكير القرن العشرين وحتى منتصفه، والتى قادتها نساء مثل هدى شعراوى وسيزا نبراوى وفيما بعد ذلك، درية شفيق وكلهن نساء أكثر راديكالية بزمن عن قاسم أمين فى مطالبتهن بحقوق المرأة فى التعليم وفى خوض المجال العام[٦٥].

ومع أنهن كن فى الأغلب تربطهن بأوروبا والأوروبيين ظروف الطبقة التى كانوا ينتمون إليها، إلا أنهن وقفن ضد الإمبريالية، وتبنين رفع المعاناة عن الطبقات الأدنى كما تبنين العناصر المؤدية إلى نوع جديد من المناخ العائلى: زيجات متكافئة مبنية على الرفقة والوسائل العلمية فى تربية الأطفال. وبذا احتفظن بالكثير مما دعا إليه قاسم أمين، ولكنهن طورن أفكاره الأخرى. وقد حوت مذكراتهن قصصاً مؤلمة عن المآسى التى تسببت فيها الزيجات التى تتم بالإجبار وتعدد الزوجات، كما حملت المعلومات عن الكيفية التى يتوجب بها إدارة شئون المنزل، ووفرن النصح عن سبل التربية. أى أنهن وكجزء من مهمتهن فى إيقاظ النساء وتغيير حيواتهن وإمكاناتهن شجعن سبل تربية الأطفال وتدبير المنزل «المبنية على المنطق» والعائلة البورجوازية التى كانت شبيهة بالنوع الذى كانت تروج له وتنشره المجلات فى أوروبا وأمريكا آنذاك[٦٦]. ومن الكاشف أنهن شجعن وحرضن على مثال الزوجين المحبين، وهاجمن الزواج المرتب وتعدد الزوجات وحقوق الزوج فى الطلاق السهل، وعدم حق الزوجة فى المثل. كانت دوافعهن مختلفة عن دوافع قاسم أمين، وذلك لأنهن لم يضعن أنفسهن موضع الرجل «المودرن»

الذى يبحث عن شريك يلومه على تعاسته الزوجية. كان همهم مُنْصَب على مواضع الإساءة للنساء، وإن نسبوا للزواج القائم على الحب نفس المثالية التى نسبها إليه أمين(٦٧).

ومن الممكن القول بأن ناصر هو الذى أمم فى الخمسينات والستينات الكثير من تلك المشروعات النسوية، وبالتالى رفع على الأقل من هدف تعليم النساء وحقهن في العمل وصمة التأثير الأجنبي بما كان له من مصداقية لايداخلها شك فيما يخص الوطنية. وأدخلت خلال فترة رئاسته ما أسمته مرفت حاتم «نسوية الدولة»، ولكن المنظمات المستقلة النسائية قمعت(٦٨). وكانت سياساته فى التعليم العام وضمان الوظائف للخريجين من قبل الدولة دون تمييز فى الجنس، مؤسسة على رؤيته للمرأة بأنها مواطنة وعاملة بعد إسهاماتها الحيوية والأساسية للتقدم القومى.

أما وقد بدأ فى عصر أنور السادات تفكيك سياسات عبدالناصر وإعادة الأواصر التى كانت قد قطعت مع الولايات المتحدة، و«الانفتاح» وإعادة بناء الوكالات العالمية التى تتطلبها مصر في عصر مبارك الحالى، فإن النساء يجدن أنفسهن وسط حلقة النقاش مرة أخرى. ولكن بسبب تاريخ الإصلاحات للنساء فى مصر والتحولات الاقتصادية والاجتماعية فى القرن الماضى، تغيرت الشروط التى يدور بمقتضاها نقاش القضية.

إن نساء المدينة اليوم سواء كن محجبات أو غير محجبات أكثر راديكالية من قاسم أمين، فيما يخص مواضيع التعليم والعمل. والمشاركة فى بعض مناحى المجال العام، مثل السياسة. ولو كن يعلمن ما يكفى عن التاريخ المصرى كى يعلّمن آراء النسويات اللواتى كان نشاطهن ورؤاهن مهمة للغاية فى بداية القرن، لكن فى الغالب شجبوها(٦٩). ومع هذا فهن وريثات المكاسب التى صنعتها هؤلاء النساء اللواتى أكملن ما تركه قاسم أمين، بنفس قدر استفادتهن من سياسات عبدالناصر في التعليم والعمل(٧٠). أما آراؤهن فى الأمومة والرومانسية التى يسبغونها على زواج الحب فمن الممكن اقتفائها إلى أبعد من ذلك. فحججهن تظهر بوضوح كما تبينت كل من مارلين بوث وأمينة شاكرى (الفصول: ٥، ٤) أنها كانت جزءاً من الخطابة البلاغية فى الوقت المبكر من القرن. فالتوقعات الإيجابية عن زوجى المستقبل توشى بالحلم البورجوازى الذى كان يحلمه المصلحون من أمثال قاسم أمين والكاتبات من النساء اللواتى دافعن عن زواج الحب. فبالنسبة للمحافظين من أبناء الطبقة الوسطى كانت تلك الآراء ما هى إلا الفرضيات الشائعة عن الزواج فى طبقتهم، فرضيات كما تقول بث بارون: تطورت وتبلورت فى بداية القرن العشرين(٧١). ومع أنها تؤكد أن تلك الآراء تطورت محليا ولم

تكن متأثرة بالغرب، إلا أنها لاتوفر الأدلة على هذا النسب البديل لتلك الآراء. وأقترح بدلاً عن هذا أنه يصعب إنكار مصدر تلك الآراء الغربى، حيث تطورت تاريخياً كجزء عميق من التحولات الاجتماعية والاقتصادية. علي المرء أيضاً أن يتحقق من الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي حبذت هذا التحول فى الأيديولوجيا. إضافة إلي ذلك وكما تفعل ديسبيش شكرا بارتى في تحليلها لأسباب تبنى المجتمع البنغالى لُمُثل الزواج الأوروبية المبنية على الحب المتبادل والرفقة، علينا أن نفحص الطرق المهمة التى أعيد بها تشكيل المثل الأوروبية عندما ترجمت تلك المثل إلى السياق المصرى البازغ، ناهينا عن الانعطافات التى انعطفتها في حالة تأطيرها داخل الخطاب الإسلامى(٧٢).

بالنسبة للطبقة الدنيا المتوسطة المتحركة إلى أعلى. والتى يتلقى الإسلاميون كثيراً من الدعم منها، أتصور أن الاختلافات في طبيعة الاقتصاد والتنظيم الاجتماعى الذى يتضامن مع صور الطبقة المتوسطة التى تبرزها المجلات والتليفزيون كنموذج يثبت تلك الرؤى. ففى نهاية الأمر، حتى المسلسلات التى يقوم عليها التقدميون، والتى تدعم الإرث الناصرى في حق المرأة فى العمل والتعليم تعتبر أنه من المفروغ منه، مثل الزوجين «المودرن» ومبادئ الزواج المؤسس على الحب والرفقة. ومن الممكن أن نثبت عن حقٍ أن اهتمام الزعماء الدينيين بالزوجين ينبثق من الحاجة إلى التكيف مع التوجهات المشتركة واسعة الانتشار والحوزة على الواقع الديموغرافي، وليس فقط ما يخص منها الطبقة العليا والمتوسطة وإنما وعلى نحو متزايد ما يخص الطبقة الدنيا كذلك(٧٣).

وكما أن الحجاب والملبس المحتشم أصبح يرتدى في جميع أنحاء الشرق الأوسط، ممثلاً – وعلى الرغم من البلاغة والخطابة التى تحيط بوجوده، لاعودة – من أى نوع للتراث الثقافى، وإنما رد فعل مركب ومعقد لظروف حداثية واسعة وعريضة، (بما فى ذلك ولاشك، المواجهة مع أنماط الاستهلاك الغربي)، كذلك لايمكننا اعتبار دعوة الإسلاميين للمرأة بالعودة إلى دورها كزوجة وأم ممثلاً لأى شىء من الممكن اعتباره تراثياً بأى شكل. فقد تبدلت تلك الأدوار على نحو أساسى فى القرن العشرين. إن «العودة» إلى البيت بعد أن انقسم العالم من أساسه إلى حيز خاص وحيز عام، وبعد أن تبدلت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بسبب العمل مدفوع الأجر للجميع، وبعد أن خفت أشكال علاقات القرابة فى المنظمات الاجتماعية والاقتصادية، وبعد أن أصبح ينظر إلى الأمومة والزوجية من قبل البعض على أنها وظائف، مثل تلك «العودة» المزعومة، لابد وأن تكون إلى مكان جديد تماماً وتتخذ دوراً جديداً علي نحو راديكالى.

إن التشابك المعقد مع الغرب فى حقبة سابقة حول الأفكار التى تخص تنظيم العائلة وأدوار النساء، مثله مثل الجذور الكولونيالية للكثير من التحولات الاجتماعية

الاقتصادية التى تصاحبت مع تلك المفاهيم ويتناساها الإسلاميون. فوضع تلك السدود التى تسمح بمرور أشياء وتمنع أخرى، يساعدهم على كسب مكانة أخلاقية متميزة يبدون عن طريقها، وكأنهم يرفضون الغرب، يتضح ذلك فى تركيزهم على وهم الحرية الجنسية أو الحرية العامة، وعدم تحديهم للمثل واسعة الانتشار عن زواج الحب، والأسرة النووية، وزواج المتعة، وتعليم النساء - والضرورات الاقتصادية، مثل عمل المرأة، وكلها سمات الحياة في مصر فى نهاية القرن العشرين فى الطبقة الوسطى والدنيا.

إن الثقافات لايمكن وببساطة أن تقوض أو تحل محل بعضها، كما يتبدى من الاقتباسات التى بدأنا بها هذا المقال. فالعملية المعقدة التى تحوى الاقتراض، والترجمة، وخلق خليط جديد- وهو ما يفضل بعض المنظرين تسميته بالهجين الثقافى- لايمكن أن يصنف تحت مثل هذه الصورة المنقسمة، ثنائية الشُعب[٧٤]. بالمثل لايمكن تصنيف الوسائل التى توفر للأفكار الجديدة أسساً قوية من خلال التحولات الاجتماعية والاقتصادية وكذلك من خلال الألفة الأيديولوجية، والآن بالذات من خلال وسائل الإعلام ذات السطوة. إن ما تبينه حالة النسوية فى مصر، هو أن عناصر الثقافة المنقولة، والمستوردة، أو المفروضة فرضاً قابلة ومعرضة للتقسيم والتفريق لأسباب سياسية. والعناصر التى لاتنطبق إلا على أقلية صغيرة يمكن أن يركز عليها وتعتبر «غربية» وبالتالى تشوه من أجل خدمة المصالح الذاتية، فى حين أن الأمور التى يتقبلها عدد كبير من الناس وواسعة الانتشار بالذات بين الطبقة الوسطى والشريحة الأدنى منها، فهى أمور من الصعب أن نجدها تحمل وصمة «صنع فى الغرب».

يدو أن للاستزراعات الثقافية فاعلية متواترة مشتركة فى سياسات بعد الكولونيالية، يتم انتقاؤها وتستخدم بوعي فى الصراعات السياسية. وعلينا بوصفنا محللين أن نقف خارج تلك الصراعات، وأن نكتب تاريخ الحركة النسوية فى مصر بوعي لطبيعتها متعددة الأوجه، ومراحلها التاريخية، والكيفية المعقدة التى تتشابك فيها مع الغرب، فى الوقت الذى نتعامل مع ادعاءات الإسلاميين فى الأصالة الثقافية أو التصدى للحداثة، بالتشكك الصحى اللازم.

NOTES

For support in 1989–90 and 1993 for the research in Egypt on which this paper is based, I am grateful to the American Research Center in Egypt, the Near and Middle East Committee of the Social Science Research Council, and New York University (Presidential Fellowship). I have accumulated many debts for help with research and conceptualizing the issues since I wrote it in 1994. In particular I want to thank Iman Farid Abdel Karim, Hala Abu-Khatwa, Janet Abu-Lughod, Soraya Altorki, Fathiyya Al-'Assal, Beth Baron, Elwi Captan, Mervat Hatem, Deniz Kandiyoti, Wafiyya Kheiry, Saba Mahmood, Hasna Mekdashi, Tim Mitchell, Afsaneh Najmabadi, and Omnia Shakry. It goes without saying that none of these people or institutions is responsible for the views presented here.

1. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 167.

2. For an early discussion, see Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986). Partha Chatterjee in *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993), Amrita Chhaachhi in "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India," in *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991), pp. 144–75, Lata Mani in "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," in *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, ed. Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990), pp. 88–126, and others have explored with acuity the way "the woman question" has figured centrally in anticolonial and now communal politics in India; Aihwa Ong in "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia," *American Ethnologist* 17, no. 2 (1990): 558–82, has shown how in Malaysia today a public obsession with the sexual freedom of (Westernized) young women factory

workers is used to reinforce the trend toward Islamic veiling; and Deniz Kandiyoti in *Women, Islam and the State* has argued most forcefully about how crucial women, as symbols and pawns, have been to nationalist politics across the Muslim world. For a recent collection on the Muslim world, see Valentine Moghadam, ed., *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies* (London: Zed Books, 1994).

3. Margot Badran has written that even Egyptian professional women often resist the label "feminist" because of this taint. Margot Badran, "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt," in *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993), pp. 202–27.

4. Literacy rates still make newspaper (and book) reading the habit of a minority, while radios are in every home, popularized by Nasser (the first president of postindependence Egypt) in the 1950s and 1960s as a political instrument. Most people have access to television. Among the most widely watched television programs are the evening dramatic serials, which provide the occasion for a good deal of national discussion and debate of major social issues.

5. Lila Abu-Lughod, "The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity," in *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, ed. Daniel Miller (London and New York: Routledge, 1995), pp. 190–210.

6. For more on *ibn al-balad*, see Sawsan El-Messiri, *Ibn al-Balad: A Concept of Egyptian Identity* (Leiden: Brill, 1978). For a discussion of this figure in another of ʿUkasha's television serials, see Walter Armbrust, *Mass Culture and Modernism in Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chap. 2.

7. This and all other quotations are from two interviews with the author on June 27 and 28, 1993.

8. ʿUkasha has also expressed his concern over the materialistic motives of those contracting marriages, in an interview with Sawsan Al-Duwayk, "Al-hubb fi al-musalsalat." *Al-Idhaʿa wa al-tilifizyun*, January 23, 1993, p. 15. This is a theme that echoes early-twentieth-century arguments against arranged marriage.

9. All quotations are from an interview with the author on June 22, 1993.

10. The book was coauthored by ʿImad Nasif and Amal Khodayr and entitled *Fannanat ta'ibat wa nijmat al-ithara!* It listed no publisher, but its publication date was 1991 and it was in its eighth printing in January 1993.

11. The phenomenon of "the new veiling" is extremely complex. Among those who have written insightfully on it, showing clearly how the religious motivation for it, stated by many as the reason, needs to be balanced by an understanding of how veiling contributes to greater freedom of movement in public, easier work relations in mixed-sex settings, respectability in the eyes of neighbors and husbands, greater economy, and social conformity, are Ahmed, *Women and Gender in Islam*; Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic" *Social Problems* 28 (1981): 465–85; Mervat Hatem, "Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism." *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 231–51; Valerie Hoffman-Ladd, "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt" *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987): 23–50; Arlene MacLeod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991); and Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (Albany: State University of New York Press,

1992). Elizabeth Fernea's documentary film *A Veiled Revolution* is especially good at revealing many meanings of the new modest dress.

12. See Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17 (1990): 41–55 and "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt," *Social Text* 42 (1995): 53–67.

13. Abu-Lughod, "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt."

14. John Lancaster, "Cloudy Days for Cairo Star: Film Celebrity Sued by Islamic Right, Stalked by Alleged Ex-Lover," *Washington Post*, January 31, 1996, p. 12.

15. Nasif and Khodayr, *Fannanat ta'ibat*, pp. 49, 61.

16. Ibid., pp. 60–61.

17. Interview of Hasan Yusuf with Amal Surur and ʿUmar Tahir, *Nusf al-dunya*, May 4, 1997, p. 21.

18. Soha Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899–1987* (Boulder, Colo.: Lynne Reinner Publishing, 1987), pp. 137–38.

19. This article was warranted important enough to be translated and published in the English-language newspaper. Anis Mansour, "Victims," *Egyptian Gazette*, November 6, 1989, p. 3.

20. See Mervat Hatem, "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?" *Middle East Journal* 48, no. 4 (1994): 661–76, for an important assessment of this convergence.

21. Barbara Stowasser, "Religious Ideology, Women and the Family: The Islamic Paradigm," in her *The Islamic Impulse* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987), pp. 262–96.

22. See MacLeod, *Accommodating Protest*.

23. Zuhur, *Revealing Reveiling*.

24. Stowasser, "Religious Ideology, Women and the Family," p. 269.

25. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, and Hatem, "Economic and Political Liberalization."

26. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, pp. 226–27.

27. Badran, "Gender Activism," pp. 205, 211–14.

28. For more on this announcer, see Fedwa Malti-Douglas, "A Woman and Her Sûfis" (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers, Georgetown University, 1995).

29. This conservative's views are critically described in two articles by Ibrahim ʿIssa, "Mashayikh Kariman Hamza," *Roz al-Yusuf*, March 15, 1993, p. 23, and "D. ʿUmar ʿAbd al-Kafi shaykh al-nisa' . . . wa al-fitna al-ta'ifiyya," *Roz al-Yusuf*, March 29, 1993, pp. 23–25.

30. One should, perhaps, distinguish more carefully among ideals of marriage, noting the differences between a bourgeois notion of the couple and what could more accurately be called companionate marriage, carrying implications of equality between marital partners. But for the purposes of this argument, I am simply trying to locate the ideal of the couple.

31. Mervat Hatem, "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Post Colonial Nation-State," in *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 85–99. Zuhur in *Revealing Reveiling*, p. 93, also argues that "the image of the veiled woman idealizes love within marriage."

32. Stowasser, "Religious Ideology, Women and Family," p. 277.

33. Hatem, "The Secularist and the Islamist Discourses on Modernity," p. 93.

34. Maha ʿUmar, "Min ajl hayat zawjiyya mustaqirra wa hadi'a," *Al-Luwa' al-Islami*, August 8, 1996, p. 17. I am grateful to Mervat Hatem and Saba Mahmood for guiding me to this material.

35. "ʿIndama tarfud al-mar'a khidmat zawjiha wa al-qiyam bi'shu'un al-manzil," *Al-Luwa' al-Islami*, August 8, 1996, p. 16.

36. Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa muʿasira li-lmar'a wa al-usra al-muslima* (Cairo: Dar al-Israʿ, n.d.), p. 65; ʿAliyya al-ʿAsqalani, "Li kul mushkila hal," *Al-Luwa' al-Islami*, December 21, 1995, p. 17.

37. ʿAliyya al-ʿAsqalani, "Al-Tasallut yudammir al-ʿalaqa al-zawjiyya: sultat al-rajul fi al-bayt la tuʿadd istibdadan," *Al-Luwa' al-Islami*, July 6, 1995, p. 16.

38. Al-Qaradawi, *Fatawa muʿasira*, pp. 33–34.

39. Muhammad Ibrahim Mabruk, *Mawqif al-Islam min al-hubb* (Cairo: Al-Nur al-Islami, 1996), p. 19.

40. Ibid., p. 21.

41. Ibid., p. 26.

42. Ibid., p. 25.

43. For more on this exclusion, see my "Finding a Place for Islam: Egyptian Television Serials and the National Interest," *Public Culture* 5, no. 3 (1993): 493–513. See my "Dramatic Reversals," in *Political Islam*, ed. Joel Beinin and Joe Stork (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), for a discussion of how this policy of exclusion shifted such that there is now a media campaign against "extremists."

44. Note also the similarities to the feminist discourse in the Egyptian press in 1930, which Badran summarizes as scorning "marriages made with an eye toward material advance or elevation in status." Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 139–40.

45. See Zuhur, *Revealing Reveiling*, pp. 93–95. Deniz Kandiyoti (personal communication) also notes that marital choice within the circle of activists versus an older generation's attempts to control and arrange marriages on other bases is a classic theme in the political subculture of the Turkish Islamist youth.

46. See for example, Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society*, p. 137.

47. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 111–13.

48. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, p. 153. Mervat Hatem's "Toward a Critique of Modernization: Narrative in Middle East Women Studies," *Arab Studies Quarterly* 15, no. 2 (1993): 117–22, also reassesses the meaning of education for women, criticizing the narrative of modernization shared by most feminist scholars of the Middle East that assumes that the introduction of education and other "modern" institutions has been absolutely positive for women.

49. All quotations are from Samiha Sidhom Peterson's translation of Qasim Amin, *The Liberation of Women* (Cairo: American University in Cairo Press, 1992). This one is from p. 58.

50. Ibid., p. 73.

51. Ibid., p. 10.

52. Ibid., pp. 47–48 and p. 13.

53. See also Beth Baron, "Mothers, Morality, and Nationalism in Pre-1919 Egypt," in *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih, and Reeva Simon (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 271–88.

54. Amin, *The Liberation of Women*, p. 20.

55. Qasim Amin, *The New Woman*, trans. Samiha Sidhom Peterson (Cairo: American University in Cairo Press, 1995), p. xi.

56. Amin, *The Liberation of Women*, p. 58.

57. Amin, *The New Woman*, p. 55.

58. Amin, *The Liberation of Women*, p. 17.

59. Annie Van Sommer and Samuel M. Zwemmer, *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness* (New York: Fleming H. Revell Company, 1907), esp. pp. 7 and 28.

60. Amin, *The Liberation of Women*, p. 32.

61. Ibid., p. 55.

62. Ibid., p. 33.

63. Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse—Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 19, no. 3 (1993): 487–518.

64. Lila Abu-Lughod, "A Community of Secrets," *Signs* 10, no. 4 (1985): 637–57; *Veiled Sentiments* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986); and *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993).

65. For example, see Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia* (New York: Columbia University Press, 1986), and Cynthia Nelson, "Public and Private Politics," *American Ethnologist* 1, no. 3 (1974): 551–63.

66. For more on this young Bedouin woman's views, see Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds*, chap. 5; for similar examples from Upper Egypt, see Lila Abu-Lughod, "The Interpretation of Culture(s) after Television," *Representations* 59 (1997): 109–34.

67. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), p. 2.

68. Badran, *Feminists, Islam, and Nation*; Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1994); Cynthia Nelson, "Biography and Women's History: On Interpreting Doria Shafik," in *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven: Yale University Press), pp. 310–333, and *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart* (Gainseville: University Press of Florida, 1996).

69. Marilyn Booth in "'May Her Likes Be Multiplied': 'Famous Women' Biography and Gendered Prescription in Egypt, 1892–1935," *Signs* 22, no. 4 (1997): 827–90, presents rich detail on the contents of these journals, and particularly the use of biographies of famous women to suggest models for young women of the future.

70. For more on women's campaigns and writing on marriage, see Badran, *Feminists, Islam and Nation*, esp. pp. 135–40, and Beth Baron, "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt" in Keddie and Baron, *Women in Middle Eastern History*, pp. 275–91, esp. pp. 277–78. Badran notes that the 1930s saw a shift in emphasis from concern with the maternal role to that of the wife.

71. Hatem, "Economic and Political Liberalization."

72. Mervat Hatem's "Egypt's Middle Class in Crisis: The Sexual Division of Labor," *Middle East Journal* 42, no. 3 (1988): 407–22, p. 419, reports that most of the veiled college women surveyed denounced Qasim Amin but so did many of the unveiled women.

73. As a result, like just about everyone else in Egypt, they unthinkingly presume that education is good, despite the facts that the benefits of such a poor quality of education as is available in the overtaxed state system, leading to poorly paid employment at best, are dubious, and that the continuing debt to the West for the development of secular education is easy to see for those who want to. For example, none of those asserting the new Islamic identities complain that in the competitive university faculties where the veiled women are concentrated the influence of the West is most direct: it is there, in the scientific fields of medicine, engineering, and pharmacy that English is even the language of instruction.

74. Baron, "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt," pp. 275–91.

75. See Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern," in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. 113–32, for an argument that the shift to new forms of marriage in Turkey may have preceded Westernization and calls for reform. Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of a Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British Bengal," *Subaltern Studies* VIII, ed. David Arnold and David Hardiman (Delhi: Oxford University Press, 1994), pp. 50–88.

76. See Marcia Inhorn, *Infertility and Patriarchy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), esp. pp. 148–50. It would be worth exploring demographically the class breakdown of historical shifts from extended to nuclear households. For instance, Judith Tucker, in *Women in Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 100, has argued in her study of the Egyptian peasantry and urban lower classes that even in the nineteenth century "[i]t was the small nuclear family, the husband and wife unit, that formed the basis of much business and property holding, not the large extended family of received wisdom and inheritance law logic."

77. Bhabha, *The Location of Culture*, has pursued this idea furthest.

الخاتمة

بعض المسائل الحرجة حول المرأة والتحديث في تركيا

دنيـــز كانديـــوتي

ترجمة: عثمان مصطفي عثمان

في الجزء الختامي لملحمة "الحب والسلام" يزداد جيشان مشاعر تولستوى لما أصاب بطلته الرومانسية نتاشا من تبدل للأحوال بعد أن أصبحت زوجة وأماً. فها هى تعزف عن المجتمع وتهجر نجاحاتها السابقة وتكرس نفسها بالكلية للزوج والأبناء. بل وتصر على أن ترضع أبناءها بنفسها، لمجرد اتفاق وجهتى نظر زوجها وروسو عن أضرار الاعتماد على المرضعات، وذلك بالرغم من ضعف بنيانها ومن تحذير كل من حولها. الكونت الأرستقراطى ليو تولستوى هو الذى يطيل فى امتداح فضائل الحياة الأسرية البرجوازية المتمركزة حول الأطفال. لسنا هنا بصدد أفكار روسو، ولا نحن بصدد آخر صيحة في طرق تعليم الأبناء. إنما هو فى المقام الأول نقد للأساليب المصطنعة لنساء الطبقة الأرستقراطية اللائى تشبثن بفنون الإغراء على الطريقة الفرنسية بدلاً من الاسترخاء فى نعيم الزواج والرضا بعاطفة الأمومة. إن هذه الصورة عن الحياة الأسرية " الطبيعية " الصحية، فى مقابل براعة التصنع والرغبة فى الظهور بمظهر الأفضل فى العالم للطبقة الصفوة، إذا ما نظرنا إليها فى سياق تحزب تولستوى للشعب وعدم رضاه بشكل عام عن إمبريالية النظام القديم، تتسق بشكل تام مع رؤيته الرومانسية للإصلاح فى روسيا. فهل كان تولستوى رؤية " عصرية "؟ ربما فكر هو بالفعل في ذلك، بالرغم من عدم تطرق رؤيته لموضوع تحرير المرأة. فها هو ينشئ فى روايته: " نتاشا فى بيتها تضع من نفسها إلى منزلة الأم لزوجها و كل من فى المنزل يسيرون على أطراف أصابعهم عندما يكون مشغولا"[(١)]. ويذهب تولستوى لإخبارنا أن نتاشا، التى لم تدر شيئا عن الجدل حول ما يسمى مشكلة المرأة، لم تكن لتهتم بهذا الجدل بحال من الأحوال؛ فقد استغرقها عالمها الصغير تماماً، ووجدت الإشباع التام فيه.

---

(١) Leo N. Tolstoy, War and Peace (London: Penguin Books, 1982), P. 1373.

قد تبدو تلك المقدمة غير مناسبة لما يفترض أن يكون انطباعا عن جمع من المقالات الدسمة حول العلاقات المعقدة التى تربط بين حقوق المرأة، والحداثة، وفترة ما بعد الاستعمار فى الشرق الأوسط. ولكنها مقدمة يمكن الاستفادة مما فيها من تناقضات. فالفقرة السابقة تصور أوربا كمصدر محتمل للإفساد (من خلال الأرستقراطية المتفرنسة) وللاستنارة (فيما يتعلق بروسو) فى آن واحد. فقد كان ارتباط نتاشا العاطفى بحياتها الأسرية مصدر قوة عظيم، يربط زوجها وأبناءها بها من خلال عدد من الالتزامات الأدبية، ولكنه ارتباط لا يقوم إلا من خلال وضع تبعية تامة ومؤكدة. ففكرة الكاتب، الذكورية، عن الزواج المثالى تقوم على النظر إلى الزواج على أنه تكامل طبيعى أكثر من كونه قائما على المساواة، كانت نتاشا فيه عنوانا على المرأة. وهكذا تمجد الأسرة، فى النهاية، كأساس أمثل لكل العلاقات الإنسانية (ولمجتمع أصح ضمنيا).

وهناك أيضا آثار من حساسية تقابلنا مرارا وتكرارا فى كتابات المصلحين المحدثين فى الشرق الأوسط، فى انقلاب القرن، خاصة المهتمين منهم بالتقاليد الأسرية وأوضاع المرأة. وهو ما توضحه ليلى أبو لغد بالفعل فى قراءتها لقاسم أمين فى الفصل السابع من هذا الكتاب، حيث تقترح أنه ربما دافع عن بعض مثاليات تولستوى بخصوص الحياة الأسرية. وكذلك نجد منطقا مشابها لدى ملك حفنى ناصف أيضا فى رفضها لاعتماد الطبقة العليا من المصريين على المربيات لرعاية أبنائهم، وكذلك نجد الشىء نفسه فى تركيز محمد طاهر على أهمية دور الأم فى دراسته عن تعليم الأطفال فى إيران[٢]. ويقع فى نفس تلك الدائرة هذا الكم الضخم من أدبيات التعليمات الصحية العثمانية عن التقاليد الأسرية وإدارة المنزل وتربية الأبناء.[٣]

إن أهم ما يميز المصلحين الشرق أوسطيين هو بحثهم الدءوب عن جذور لأفكارهم الإصلاحية ورجوعهم لتقاليد تقرب للأفهام نظرتهم التجديدية بشكل أفضل مما تفعله النظم المعاصرة فى مجتمعاتهم. إن تأصيل الحداثة بالتأكيد على أصلها المحلى يأخذ عدة أشكال، نجد أفضل تعبير عنها فى تركيا فى كتابات ضياء جوكلاب، زعيم التنظير للقومية التركية، والذى أبرز مظاهر كانت تعتبر تركية تقليدية قديمة،

---

(٢) انظر: شكرى ونجم أبادى فى الفصلين الرابع و الثالث من هذا المؤلف.

(٣) انظر: Alan Duben and Cem Behar, Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880 - 1904 (Cambridge: Cambridge University Press, 19991 لشرح واف حول هذا الموضوع، وانظر أيضا المساهمة الأصيلة حول بدايات الفترة الجمهورية فى Yael Navaro, " 'Using the Mind' at Home: Dialogues on Taylorism and Housewrk in Early Republican Turkey" (unpublished, MS, 1992).

وهى تحديدا الديمقراطية وحقوق المرأة كسمات ماتة الصلة ببعض مظاهر الروح القومية عبر التاريخ(٤). وكان أى إفساد لتلك التقاليد يعزى إلى التدخل الخارجى، خاصة التأثير العربى والفارسى. وتشير أمنية شاكرى فى الفصل الرابع من كتابنا هذا إلى تركيز مماثل فى مصر كانت تصور فيه مشاريع الدفاع عن حقوق المرأة على أنها انعكاس لـ"روح الإسلام الصحيحة" قبل أن يفسدها التدخل التركى والاستعمار الأوربى، متفقة تماما مع التحديث. وتشير هذه التوجهات إلى محاولة القوميين لرفض الاتهامات الاستعمارية بالتخلف وبالرد عليها من خلال إصلاحات تحديثية، وهو اتجاه مطرد أشارت إليه بوضوح بارثا شاترجى. (٥)

ولهذه الاستخدامات المجازية المتكررة، بلا شك، دلالاتها. بيد أنها بالرغم من ذلك قد تلعب دورا فى إخفاء اهتمامات أعمق غورا وخفاء، لم يتم التعبير عنها بشكل كامل أبدا فى الكتابات الإرشادية أوكتابات التربية والمناظرات. وهنا أريد أن أنفُذ بشكل أعمق إلى ما دار من جدل حول التحديث وفترة ما بعد الاستعمار وموضوعات المرأة المقدمة فى كتابنا هذا، وذلك بالتركيز على بعض المسكوت عنه فى الأدب. ويأتلف ذلك حول ثلاث أسئلة محورية: إلى أى مدى كان تشكل الخطاب حول التحديث فى الشرق الأوسط، ليس فقط بالمواجهة مع المستعمر الغربى، ولكن أيضا تغير واضطراب العلاقات فى مختلف أنظمة بلدانه القديمة؟ وإلى أى مدى كان توصيل الصور فى تناقضها بين الأصالة والمعاصرة من خلال الطبيعة الداخلية لمجتمعات الشرق الأوسط (من حيث الطبقات والدين والعرقية) مكونة بذلك صورا تقريبية للاختلافات أكثر من تلك التى أشاعتها المراكز الإمبريالية البعيدة فى أوربا؟ إلى أى مدى كان الخطاب الذى يزعم أنه عن "إصلاح أحوال" المرأة (والذى يوضح هذا الكتاب الكثير من أمثلته) يتناول أيضا إعادة صياغة العلاقات بين الجنسين مؤسسا بذلك أنماطًا جديدة لمفهوم الرجولة والأنوثة لترسيخ فكرة نواة الأسرة القائمة على الشريك الأوحد والانجذاب للجنس الآخر؟

---

(٤) Zia Goklap, Turkculuuun Esaslari (Istanbul: Inkilap ve Aka Kitabevleri, 1978). For commentaries on Goklap, see Taha Parla, The Social and Political Thought of Ziya G(klap 1876 - 1924 (Leiden: E.J. Brill, 1985), and on women, Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey," in Women, Islam and the State, ed. Deniz Kandiyoti (London: Macmillan, 1991), pp> 22 - 47.

(٥) Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed Books, 1986).

وحتى نجيب على تلك الأسئلة الإجابة الوافية علينا أن نقوم بالمزيد من الأبحاث التى تعتمد على مصادر مختلفة عن أعمال المصلحين وعلماء التربية والمفكرين الوطنيين، والتى عادة ما يعتمد عليها كمصادر. إلا أنى على الرغم من ذلك أود أن أقترح أجندة تهتدى بشكل أساسى بالمصادر العثمانية والتركية.

قلق ما بعد الإمبريالية ومسألة المرأة:

إن إشارتى السابقة لتولستوى يمكن أن تنأى عن خروجها عن الموضوع إذا ما أخذت من زاوية معينة. فهناك شكلين للأسر الحاكمة - العثمانية و رومانوف - نجم عنهما خطابان متمايزان عن أسباب انهيار كل من الإمبراطوريتين وتعبران عن مواقف مختلفة تجاه تخلف مجتمعات كل منهما. وقد يدل ذلك على أن خصوصية تلك المجتمعات قد تكون لعبت دورا فى إرجاع أسباب هذا الانهيار والتخلف إلى تاريخ علاقاتهما مع الغرب. وقد يحتج بالفعل بأن اختيار المصلحين المحليين للمصادر الغربية تبعد عن كونها عملية عفوية، فهى تعكس جدالات وصراعات داخلية بين مختلف فصائل الصفوة السياسية باختلاف رؤاها للمجتمع الصالح. وتعكس الدراسة الأكثر تفصيلا لتلك العمليات الانتقائية مصادر التأثير المختلفة والمعقدة والتوترات التى لا ينبغى أن نمر عليها مر الكرام حيث إنها تمثل أحيانا صراعا بين ما يسمى بأنصار الأصالة وأنصار المعاصرة.

وفى حالة الإمبراطورية العثمانية تبرز الشبيبة العثمانية كأول من نادى بتحرير المرأة ومهد الطريق للإصلاحات التالية. وتعتبر مسريحة شينازى الهجائية "زواج الشاعر" sir Evlenmesi والتى كتبها عام ١٨٥٩ من الأعمال الرائدة فى نقد نظام الزواج العثمانى المدبر. كما يعتبر نامق كمال مناصرا متحمسا لحقوق المرأة. فقد استخدم الجريدة التى يحررها وهى جريدة" " lbert" فى الدعوة لإصلاح تعليم المرأة وشجب حالة الجهل التى كانت المرأة العثمانية عليها. كما تقدم روايتاه "انتباه" و الطفل البائس Zavalli cocuk نقدا للمظاهر غير العادلة والقمعية للزواج والحياةالأسرية. إلا أننا يجب ألا ننسى أيضا أن هؤلاء الكتاب كانو هم أيضا أكبر الناقدين للإصلاحات المنقادة للغرب والتى شهدها عصر التنظيمات.

لقد أدخلت إصلاحات التنظيمات فى عام ١٨٣٩ بدايات ميول قوية لمركزية وعلمنة الجهاز الإدارى للدولة العثمانية. فقد تقوضت بها استقلالية العلماء نظرا لسيطرة الدولة على الوقف الذى كان يمثل مصدر دخل العلماء الرئيسى وكذلك إدخال التعليم العلمانى كنظام مواز لنظام المدارس [بمفهومها المعروف فى التاريخ الإسلامى]. فقد تزايد تمركز القوة فى أيدى الطبقة الجديدة من موظفى الإمبراطورية العثمانية،

الآمنين نسبيا على وظائفهم فى ظل نظام السلم الوظيفى.وقد أصبح جهاز الدولة فى العصر العثمانى، إبان عملية التحديث، أكثر تسلطا ورسوخا كالجبل، إلا أنه وقع أيضا فى حبائل الاعتماد الاقتصادى على الغرب أكثر من ذى قبل. إن مرسوم جولهان الإمبراطورى، تلك الوثيقة الرسمية التى قدمتها التنظيمات، قد أعلنت الأمان على أرواح وشرف وممتلكات كل رعايا الدولة العثمانية بغض النظر عن المعتقد أو الدين، فامتدت، بذلك، بالحماية الشرعية لغير المسلمين وغير الأتراك من الجماعات الاقتصادية المرتبطة بالمصالح التجارية الأوربية. وقد وافقت بيروقراطية التنظيمات هوى القوى الغربية على نحو أثار حفيظة الجماعات والطبقات التى همشتها البنى الحديثة (مثل المستوى الأدنى من الطبقة الوسطى فى المجتمع المدنى، والمطحونين من موظفى الدولة، والعمال الحرفيين، والطبقات الدنيا من العلماء) خالقة بذلك فوارق عميقة بين طبقات المجتمع العثمانى.

إن الشبيبة العثمانية التى كان لها رد فعل ضد تسلط سياسات التنظيمات وحطها شأن الكثيرين، كانوا مدفوعين، كما أوضح شريف ماردين فى دراسته الكلاسيكية، بعاملين متناقضين لم يلتحما فى إيديولوجية واحدة متسقة. فقد تأثروا من جانب بالأفكار الأوربية عن القومية والحرية، والتى حاولوا إدماجها فى نظرية إسلامية عن الدولة والشرعية. كما أنهم تبنوا فى نفس الوقت موقفا مناقضا تجاه فكرة التقدم " فهم يباركون التقدم فى شكله المجرد والتفوق المادى الأوربى من جانب ، ومن جانب آخر ينظرون للوراء بعيون خيال ملؤه الأمل والتحسر للدولة الإسلامية المثالية المتناغمة العناصر."(٦). وقد وصف ماردين فلسفتهم السياسية بأنها فلسفة "ما قبل الاستنارة pre-Enlightenment حيث أنهم لم يروا أى تنافر بين نظرية حق الملك الإلهى والنظرية التى ترى أن هذا الحق مبنى على عقد بينه وبين الشعب، ووصف موقفهم بأنه موقف محافظ. وعلى الرغم من ذلك يظل الشبيبة العثمانية أو من نادى بحقوق المرأة. فقد كان تحسين وضع المرأة، بالنسبة لهم، من عقيدة الوطنية العثمانية التى تتطلب تعبئة المجتمع فى محاولة لإنقاذ الدولة.

من الصعب أن ننسب إلى الشبيبة العثمانية نفس التهمة التى نسبتها ليلى أحمد للمصلح المصرى قاسم أمين، بأنه " ابن كرومر والاستعمار" (٧). فقد عانى الشبيبة من السجن والنفى لمعارضتهم الأوتوقراطية العثمانية التى رأوا فيها أيضا أداة للهيمنة

---

(٦) Sherif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University Press, 1962), p> 402.

(٧) Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 153.

الإمبريالية الغربية. وقد استلهموا المفهوم الغربى عن الحرية لدعم النظام العثمانى المترنح، الذى كان مثالا خافتا للمبادئ الليبرالية الغربية. كما أنهم كانوا أيضا جزءاً من طبقة مثقفى المجتمع المدنى الذى اعتمد على المطبوعات لخلق رأى عام مؤيد للمبادئ الدستورية. وسوف يصل ذلك إلى ذروته فى قضاء الشبيبة التركية على حكم السلطان عبد الحميد المستبد وخلعه فى ١٩٠٨ . ويكفى أن نشير إلى اتجاههم الانتقائى - وغير الثابت - للمفاهيم الأوربية والإسلامية لخدمة مشروع سياسيى سوف يؤدى إلى النظام الجمهورى الذى لم يتوقعوه كما أنهم لم يؤيدوه أيضا. وقد استمر نفس هذا الاتجاه الانتقائى فى استعارة الأفكار من الغرب، والذى أشرنا إليه مع الشبيبة العثمانية، خلال فترة الشبيبة التركية أيضا.

ومن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن الغرب لم يكن كيانا واحدا متسقا وراسخا، ولكنه كيان برز فيه أكثر من خطاب يناقض بعضه البعض: من تحديث وإعلاء شأن الفرد فى الاتجاه الليبرالى الأنجلو - ساكسونى، إلى ضد تحديثى فى الرومانسية الألمانية، إلى التركيز على أهمية النقابات لدى السوسيولوجيين الفرنسيين. لذلك فيجب ألا نندهش من حقيقة أن الولع بالاتجاه الانتقائى قد نشأ ليس فقط من تعرض بعض النخبة لأوساط ثقافية مختلفة فى باريس أو لندن أو برلين، ولكن أيضا كرد فعل لخيارات محلية أحلاها مر أصبحت موضوعا للخلافات السياسية.

ويلفت ظافر طوبراق أنظارنا، فى دراسته الأصيلة عن الفترة الدستورية الثانية (١٩٠٨ - ١٨) إلى حقيقة أن الاتجاه القومى التركى والذى بزغ من التيارات الليبرالية لـ ١٩٠٨ كان يمثل أيضا رد فعل ضد الليبرالية، خاصة الليبرالية الاقتصادية التى كلفت الحرفيين المسلمين الكثير جدا(٨). لقد احتوت إيديولوجية "لجنة الاتحاد والتقدم" روحا من التضامن مستوحاة من الفكر النقابى الفرنسيوالطوائف الحرفية العثمانية(٩). كما أن تيار "مللى اقتصاد" رجع أيضا إلى النموذج الألمانى واستوحى أعمال فردريك ليست. ويقترح ضياء جوكلاب أن الدولة الحديثة لا يمكن أن تقوم على تقسيم عرقى للعمل يقصر وظائف الإدارة فى الدولة وعضوية الجيش على الأتراك العثمانيين بشكل

---

(٨) Zafer Toprak, T(rkiyede Milli Iktisat (1908 - 1918) (Ankara: Yurt Yayinlari, 1982).

(٩) Zafer Toprak, T(rkiyede Korpooratizmin Do(u(u, " Toplum ve Bilim 12 (1980): 41 - 49

أساسى، مهمشا إياهم بذلك من النشاط الاقتصادى؛ وهو يعتقد أن هذا الوضع لا يؤدى إلا إلى أن يكون كل جنس عالة على الآخر. وكانت جهود اللجنة موجهة بشكل أساسى إلى خلق طبقة متوسطة من الاقتصاديين من الأتراك المسلمين من أبناء البلد أنفسهم. وكان التوسع فى عمل المرأة وزيادة فرصها فى التعليم العالى جزءاً من عملية التضامن القومى هذه كما أنها كانت تعبر عن الحاجة لكوادر جديدة أكثر من كونها ناتجة عن رؤية حديثة لمساواة المرأة بالرجل فى المشاركة. كما أننا يجب أن نؤكد على أهمية الآثار الناجمة عن التهجير وفقد الرجال من جراء حروب البلقان والحرب العالمية الأولى وهو ما دفع النساء العثمانيات إلى وظائف وخدمات كانت مقتصرة فيما قبل على الرجال. وقد أعد كل ذلك المسرح لسياسات "لجنة الاتحاد والتقدم" التى تحث المرأة على الاشتراك فى المجهود الحربى كعاملات أو كأمهات منتجات. (١٠)

غير أن ذلك لا يعنى أن النسويين العثمانيين لم يكن لهم أجندتهم الخاصة. فكما يتضح من قراءة سربيل شاكر المفصلة للجريدة النسائية "قادينلار دنياست" والتى كانت تصدر بين عامى ١٩١٣ و ١٩٢١، لم تطالب النساء فقط بأن يشاركن فى العمل، ولكن طالبت بعضُ الكاتبات الأكثر جرأة بأن تتقاضى المرأة أجرا مماثلا لما يتقاضاه الرجل عن نفس العمل(١١). وقد عمدت النساء فى صفحات الجريدة إلى استخدام الإشارة إلى الغرب لخدمة أهدافهن عن طريقين: الأول لإبراز القيود المفروضة عليهن عن طريق المقارنة والثانى لاقتراح أن اللحاق بالغرب يكون عن طريق تحسين ودعم أوضاعهن :" من ذا الذى ينقذ أمتنا البائسة من نيرالهيمنة الاقتصادية الأوربية؟ أهُم رجالنا؟ لا.. فإنا لا نتوقع أى جهد جديد من قبلهم. ربما يختلف الوضع لو أن أوضاع المرأة تحسنت فأنشأت بذلك جيلا جديدا..ولكن فى الوقت الحالى يبقى أملنا الوحيد هو النساء. دعونا لا نكتفى بالصراخ والعويل ونبدأ فى التحرك بشحل حيوى ومثمر حتى

---

(١٠) لقد تبنى الاتحاديون سياسات مؤيدة لزيادة النسل فى محاولاتهم لتعويض الخسائر فى الأرواح فى الحرب. أما الجمعية الإسلامية العثمانية لتوظيف النساء فقد شجعت الزواج المبكر (٢١ للمرأة و ٢٥ عاما للرجل) بتوفيرها جهاز العرائس والمساعدة المادية وزيادة فى الرواتب عند الزواج ولكل مولود جديد. كما سهلت الجمعية فرص لقاء المرشحين للزواج وحددت عقوبات لعدم اتباع تلك الخطوط العامة. انظر: Zafer Toprak, "Osmanli Kadinlari (ali(tirma Cemiyeti, Kadin Askerler ve Milli Aile," Tarih ve Toplum 51 (1988): 162 - 66

(١١) Serpil (akir, Osmanli Kadin hareketi (Istanbul: Metis Yayinlari, 1994).

نعود أنفسنا على العمل"[١٢].إن بعض الموضوعات مثل الوطنية وتأثير الأم فى بناء جيل جديد والتى وجدتها بيث بارون وماريلين بوث فى الصحافة النسائية فى مصر[١٣] فى انقلاب القرن كان لها صدى أيضا فى صفحات قادينلار دنياست. وبالرغم من ذلك كان هناك كاتبات تأخذن اتجاها متشددا أكثر ضد الرجال (بالدخول فى جدل عنيف مباشر معهم) وتعرضن وجهات النظر النسوية بصراحة أكبر. وقد اختلفت أراء النساء العثمانيات بكثرة تشب كثرة اختلافات معاصراتهن من الأوربيات، وتراوح الاختلاف من تركيز على الأمومة إلى اتجاهات نسوية مختلفة المجالات إلى اتجاهات تعلى أكثر من قيمة الفرد وإعلاء حريته وإرادته.

إن انتقائية النسويين العثمانيين للمصادر الغربية لم تدخل، حتى الآن، فى نطاق الدراسة المنظمة. إلا أن ماريلين بوث تقدم فى الفصل الخامس من كتابنا هذا توضيحا مفصلا لتعقيدات هذا الاتجاه من خلال مناقشتها للطرق التى تحولت بها "چان دارك" إلى بطلة مصرية. إن تراجم "مشاهير النساء" التى تعتمد عليها بوث تحتمل أيضا الدعوة إلى " مجتمع نسائى يتخطى حدود الأعراق والجغرافيا والطبقات، معتمدا على التجارب المشتركة" [١٤]. إلا أننا نتفق مع "مرفت حاتم" فى أن الصورة التى قدمتها المرأة فى الشرق الأوسط وفى أوربا عن نفسها وعن الأخرى كانت فى أغلب الأحيان مصطنعة فى إطار لقاء بين الطرفين، شجعت ظروفه إسقاط ما يهدد كل منهما على الأخرى[١٥]. وقد تعقدت، بلا شك، تلك الرؤى للمشترك والمختلف لوجود أقليات دينية وعرقية محلية تختلف علاقاتها بالقوى الأوربية، ويتمتع بعضها بالحماية والرعاية من قبل المستعمر. وعلى ذلك، فقد كان تأثير الغرب ينظر إليه من خلال عدة مستويات مختلفة الرؤى عن "الآخر"، كان لها بلا شك تأثير على مواقف المرأة وحياتها اليومية وتفسيرها لـ "الحديث". وقلما وجد هذا الأسلوب فى النظر إلى ذاك التأثير، وقلما وجد

(١٢) Ibid., p. 266, my translation.

(١٣) Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt (New Haven: Yale University Press, 1994); Marilyn Booth, " ' May Her Likes Be Multiplied': 'Famous Women' Biography and Gendered Prescription in Egypt, 1892 - 1935," Signs 22, no. 4 (1997): 827 - 90.

(١٤) Booth, " 'May Her Likes Be Multiplied,' " p.7.

(١٥) Mervat hatem, "Through Each Other's Eyes: Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women's Images of Themselves and Each Other (1826 - 1920)." Women's Studies International Forum 12 (1989): 183 - 98.

تعقيد الأوضاع الاجتماعية الذى يعكسه طريقهما إلى المصادر التى تهتم بالتربية أو الوعظ، بالرغم من أهمية أن يكون ذلك كذلك.

وعلى النقيض من حال أدب جنوب آسيا، الذى كان يرى أن المواجهة مع الاستعمار قد وقعت فى ظل اختلافات بين الهنود والمسلمين شكلت وأعادت صياغتهما[١٦]، لا نكاد نجد انعكاسا هاما للكيفية التى تشكلت بها الحياة اليومية إبان عملية التحديث فى الشرق الأوسط (بما فى ذلك الأذواق، وأساليب الحياة والعادات والأنماط الاستهلاكية) من خلال العلاقات بين مختلف الطبقات والجماعات الاجتماعية (المسلمين، والمشرقيين، والأرمن، واليهود، والأقباط على سبيل المثال لا الحصر[*]). وبالرغم من أن الباحثين الذين يدرسون الصحافة النسائية المحلية على وعى تام بالطبيعة المغايرة والمكونات والخصائص للحركات النسائية المبكرة[١٧] إلا أن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى وجود انعكاس قوى لما قد يكون لهذه المغايرة فى المكونات من تأثير. وقد درست مرفت، واعية تماما بهذا التعقيد، كتابات النساء فى انقلاب القرن من المصريات وكذلك الأوربيات المتزوجات من مصريين، والنساء المشرقيات من ذوات الأصول السورية أو الفلسطينية. وتوجه انتباهنا إلى أن الإنجليز قد استخدموا بعض الشوام فى مصر والذين تلقوا دراستهم فى مدارس الإرساليات المسيحية، كأشخاص من المحتمل جدا أن يوالوهم لمجرد كونهم مسيحيين (بالرغم من حقيقة أن هذه الفئة كان منهم مسلمون أيضا). ثم تستطرد لتثبت أن الكاتبات المشرقيات فى مصر لم تكن أقل عروبة ولا وطنية لكنهن كن أكثر تخوفا من شقيقاتهن المصريات بالنسبة لتبنى مواقف عصرية أو موضوعات العلاقة بين الشرق والغرب اللائى طالت تجربتهن المباشرة مع الاحتلال البريطانى[١٨]. وبذلك اتخذت الكاتبات المشرقيات موقفا مختلفا،

---

(١٦) أنظر على سبيل المثال Ayesha Jalal, " The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan, " in Kandiyti, Women, Islam and the State, pp. 77 - 114.

(*) قصد بالمشرقيين هنا الشوام الذين استوطنوا مصر بأعداد كبيرة. أما عبارة " على سبيل المثال لا الحصر" فلا نعتقد أنها استثنت إلا اليونانيين والأتراك. وقد اندمج الأتراك بشدة فى المصريين فلا محل لعدهم من الجماعات التى يمكن تمييزها فى المجتمع. وربما أرادت الكاتبة أن توحى بتعدد الأجناس والجماعات بشكل كبير فى المجتمع المصرى، وهو ما لا يستند فى رأينا إلى واقع يثبته.(المترجم)

(١٧) Thomas Pillip, "Feminism and Nationalism in Egypt, " in Women in the Muslim World, ed. Lois beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1987). Pp. 285 - 308. Baron, The Women's Awakening in Egypt. Also see Booth, " ' May Her Likes Be Multiplied.'"

(١٨) Hatem, " Through Each Other's Eyes, " pp. 188 - 92.

بل والأكثر من ذلك أنه كان عرضة لإعادة التفسير والاستخدام من قبل القوى الاستعمارية.

ولقد كان للصورة التى أوحى بها الاستعمار عن الخلافات المحلية وإعادة صياغته لها نتائج ملموسة غذت الخلافات القومية والنسوية بشدة. فقد أدى ذلك على سبيل المثال إلى وجود مواقف مختلفة من مختلف قطاعات المجتمع العثمانى تجاه المصالح التجارية الأجنبية فى الإمبراطورية العثمانية، والتى كانت مخترقة اقتصاديا فى القرن التاسع عشر من قبل القوى الأوربية. ولنأخذ على سبيل المثال فترة قصيرة تعد أصدق مثال على نشاط العثمانيات السياسى فى العصر المتأخر من تركيا العثمانية. وقد بدأت تلك الفترة برفض شركة الهاتف (التى كانت تديرها مؤسسة فرنسية) توظيف التركيات المسلمات على أساس افتقارهن لإجادة اللغات الأجنبية. فوقع احتجاج شديد أجبر الشركة على توظيف سب نساء مسلمات. وقد تبع هذا الحدث الصغير جملة من الاحتجاجات على صفحات قانديلار دنياست تهاجم الشركة لموقفها المناوئ للمسلمات:

"بالرغم من أن أكثر من مائتى امرأة تقدمت لشغل الوظائف، وبالرغم من السياسات العامة للحكومة، لم يتم قبولهن على أساس عدم إجادتهن لليونانية أو الفرنسية. ولم تجد المرأة المسلمة لها حظا مع شركة الهاتف..ومن المعروف أن الفتيات المسلمات اللائى تلقين تعليما فرنسيا هن من المنتميات إلى أسر من الطبقة العليا فى المجتمع. ولذلك سوف يحجمن عن العمل أو التقدم لتلك الوظائف. أما أولئك المنتميات إلى الطبقات التى تعتمد على العمل لكسب عيشها فلم تتلقى إلا تعليما إلا بالتركية، اللغة الرسمية المحلية." (١٩)

وتحتوى هذه الفقرة وتلك التى أوردتها آنفا على عدة كيانات لها أهميتها. فكاتبات هذا الخطاب المفتوح قدمن أنفسهن على أنهن نساء مسلمات، متمايزات عن النساء من الطبقة العليا التى لا يشتركن معها فى المصالح. فهؤلاء النساء تنتمين إلى برجوازية مدنية صغيرة ناشئة وطبقة متوسطة استفادت من إمكانية الحصول على تعليم رسمى مختلف عن التربية الخاصة للصفوة والتعليم فى مدارس الإرساليات الذى تمتعت به الأقلية الأكثر ثراء فى المجتمع. كما أن ذلك قد يعنى أيضا أن نساء الأقليات،

(١٩) Serpil (akir, Osmanli Kadin Hareketi, p. 292, my translation. ولنضيف أن هناك قانونا صدر فى عام ١٩١٦ بجعل اللغة التركية هى اللغة الرسمية فى المكاتبات، وهو ما يعنى أن المؤسسات الأجنبية عليها أن تغلق أبوابها أو أن تعين موظفين يتحدثون التركية.

حتى من نفس الطبقات الاجتماعية (وبخاصة اليونانيات وربما أخريات أيضا) كن مفضلات لإتقانهن اللغات الأجنبية. ويمكننا أن نتوقع لذلك أن وضعهن فى سوق العمل كان وضعا منافسا لأبناء البلد.(٢٠)

ويثير التعمق فيما وراء الاقتباس الذى أوردناه آنفا التساؤل حول موضع الالتقاء والتأثر بالغرب فى المجتمع العثمانى فى سنواته المتأخرة. هل كان ذلك بين نساء الطبقة العليا اللاهثات وراء الموضة الباريسية، المتأدبات بالأدب الفرنسى الذى وفرته لهن مربياتهن الفرنسيات؟ أم كان بين الأقليات الدينية التى كان لها حرية أكبر فى الالتحاق بمدارس الإرساليات والتى ينظر إليها كجماعات مولعة بالغرب فى مذاقها الثقافى؟ أم أنه كان بين كاتبات الخطاب الذى اقتبسناه واللائى طالبن موقعهن فى عالم العمل العام مفاخرات بثقافتهن التركية/الإسلامية ومطالبات علنا وبوضوح بحقوق المرأة؟ أغلب الظن أن كل هذه الاحتمالات تمثل عدة مظاهر لعملية التحديث العثمانية التى شكلتها محددات الخطاب الاستعمارى والطموحات القومية.

وعلينا، إذا ما أردنا الوصول إلى صورة أكثر تفصيلا عن حالة الأرق التى وسمت طبقات ومجتمع الفترة المتأخرة من التحديث العثمانى أن نلجأ إلى الرواية. وقد أوضحت فى موضع آخر أن المرأة فى الرواية التركية راوٍ حيٌ للتحول فى النظرة إلى التغريب. (٢١) فوصف المرأة ال "ألافرانكا" الذى بدأ كتوصيف لدعة وتفاهة الطبقة العليا فى روايات فترة "ما بعد التنظيمات" أفرط حتى تحول إلى الاتهام بالخيانة والعمالة عندما احتلت القوى الأجنبية أنطاليا إبان حرب التحرير القومية. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الرواية كان من موضوعاتها أيضا التغير فى الثقافة المادية فى الدولة العثمانية، والتى كان من مظاهرها تغير الأنماط الاستهلاكية، والموضة وأذواق اختيار الملابس والمظهر العام. فأصبحت تلك التغيرات علامات على الطبقة والمجتمع أصبح فيها "الحديث" يعنى الجديد الذى يزيد من خطوط التفرقة بين فئات المجتمع العثمانى. وقد وجدت تلك التفرقة أيضا بين الأجيال، كما يؤكد على ذلك تحليل آلان دبن و سم

---

(٢٠) وهذا يمثل بلا شك أيضا انطلاقا من عقال عالم المرأة العثمانية المغلق الذى يقسم فيه العمل . وتذكر فانى دافيس Fanny Davis على سبيل المثال، الدور الذى لعبته الدلالات اليهوديات عند زيارتهن لربات البيوت العثمانيات حيث لعبن دورا فى التغيير والنميمة والتسليف والخدمات الترفيهية. Fanny Davis, The Ottoman Lady: A Social History (1718 - 1918) (Lndon: Greenwood Press, 1986).

(٢١) Deniz Kandiyoti, " Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel, " Feminist Issues 8 (1988): 35 - 50>

بهار Alan Duben and Cem Behar لاصطباغ عادات التعامل داخل الأسرة فى بيوت اسطنبول.(٢٢) و قد تراوحت التغيرات التى وصفها الكاتبان من العلاقات الشخصية إلى الأنشطة الأكثر روتينية مثل عادات الطعام: حيث تخلى المسلمون العثمانيون من الطبقة المتوسطة عن الطبلية (سينى) وعن استخدام الأيدى فى الأكل وتحولوا تدريجيا إلى الجلوس على مائدة الطعام على الطراز الأوربى واستخدام الشوكة والسكين. وقد استخدم الكاتبان تعبير " النقلة الحضارية" civilizational shift للتعبير عن الأحوال الثقافية للمجتمع العثمانى فى فترته المتأخرة.

وقلما نجد تعبيرا كاملا عن تلك التغيرات المعقدة فى الواقع الاجتماعى فى كتابات المصلحين تربوية كانت أو نضالية. ومرجع ذلك فى اعتقادنا هو استناد الفكر القومى بشكل كبير على ألغاء الحاضر فى سبيل ماض ميثولوجى مجيد أو مستقبل يوتوبى. إلا أن تعقيدات "الحديث" هى التى استمرت فى تأكيد وجودها فى ساحة الحركات السياسية المعاصرة وأعيدت صياغتها فى عدد من الخطابات السياسية الشعبية، بما فى ذلك التى تحبذ الأسلوب الإسلامى. ولذلك يجب علينا أن نوجه بحثنا إلى المجال الثقافى للتحديث فنحاول أن نحدد فيه مواطن البحث عن الأشكال الجديدة للأسرة والمفاهيم المتضادة للذكورة والأنوثة فى تركيا.

إعادة صياغة المرأة أم إعادة تشكيل النوع؟

وترى ليلى أبو لغد، فى سياق نقدها لقاسم أمين فى كتابنا هذا، أن أساسى المشروع الإصلاحى كان تشجيع شكل الأسرة البرجوازية، بما فيها من حب مثالى بين الزوجين وتنشئة علمية للأبناء وليس تحرير المرأة فى المقام الأول. وتقترح أن هذه الحياة الأسرية فى شكلها الجديد كانت تشمل ضمنيا تقويض شبكة العلاقات الاجتماعية أحادية النوع التى كانت المرأة تتحرك فيها والتى ربما شجعت على الاختلاط بين مختلف الطبقات، وكذلك هدم سلطة الرجل. وبالرغم من أن هذا الموضوع يعتبر أحد مواقف قاسم أمين النضالية، إلا أن كثافة الأدب المعنى بما يسمى أزمة الأسرة فى تركيا العثمانية قد يدل على أن الموضع أكبر بكثير من ذلك. وهناك فى الواقع عدة وجوه للجدل الذى كان قائما حول الأسرة العثمانية، تؤدى بنا إلى وجوب الاستعداد، كما لو كنا سنقشر بصلا، لاستكشاف العديد من الطبقات المختفية خلف القشرة الخارجية.

فقد استخدمت الأسرة العثمانية، على أحد المستويات، فى المجادلات كتعبير متخف، وفى حالات أخرى كمجاز صريح عن الدولة العثمانية. فقد شعر المصلحون

(٢٢) Duben and Behar, Istanbul Households, chap. 7

الأوائل الذين أسفوا لسوء أحوال المرأة بأن الأوتوقراطية العثمانية قد حرمتهم هم أنفسهم من الحقوق السياسية فوازوا بين ديمقراطية الدولة(عزل الحاكم المطلق الذى تحقق بثورة الشبيبة التركية) وديمقراطية الأسرة. فقد أصبح الحاكم العثمانى فى آن واحد موضوعا للحنين للماضى والثورة؛ ففى الوقت الذى كان فيه هو الضمان لسلامة النظام الأخلاقى، كان أيضا المعد لمعاهدات خانقة. فقد عبرت الاضطرابات الثقافية، التى خلقتها فترة ما بعد التنظيمات، عن نفسها فى شكل ميول متضاربة فى التعبير عن الفزع على الأخلاق. وقد أوضح تحليل جيل بارلا Jale Parla منعدم المتعمق لرواية التنظيمات هذا التضارب بجلاء عندما وجه انتباهنا إلى حقيقة أن نموذج البيت من عدم الأب قد ظهر غير مرة فى روايات ركز فيها الأديب على دور الأب فى الانحراف بالمجتمع.(٢٣) وهكذا نجد أن رفض العديد من المصلحين ل "زواج الصالونات" غير المبنى على الحب يكمن وراءه أيضا اضطراب أفكارهم حول السلطة الأبوية التى تحد من الحرية سواء على مستوى الأسرة أو على مستوى الحياة العامة.(٢٤)

وعلى مستوى أوضح أصبح تشجيع عدم تعدد الزوجات والأسرة القائمة على المشاركة أحد بنود السياسة الرسمية التى قدمتها ودعمتها أيديولوچيا المحاولات الأولى لإصلاح الأسرة عام ١٩١٧ . وقد أرادت الشبيبة التركية، كما يشير ظافر توبراك أن تتبع الثورة السياسية بانقلاب اجتماعى او ما اسموه الحياة الجديدة " ينى حياة" (٢٥) وقد نادت العقيدة الفكرية لثورة ١٩٠٨ بالأسرة الجديدة (ينى عائلة) أو الأسرة القومية (ميلى عائلة) كبديل للشكل الأبوى القديم. وقد اعتنق ضياء جوكالاب، الذى استوحى فكره من سوسيولوجية دركايم، فكرة شكل من التضامن الاجتماعى المبنى على الضمير الجمعى والذى يتطلب مجموعة مشتركة من المعايير والقيم المعنوية. وعلى ذلك يجب أن تبنى الأسرة التى هى أصغر خلية فى المجتمع على الأخلاق التركية (أخلاقى

---

(٢٣) Jale Parla, Babalar ve O(ullar (Istanbul: Iletiim Yayinlari, 1990).

(٢٤) لمعالجة أشمل عن هذا الموضوع أنظر: Deniz Kandiyoti, "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies, " in Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies, ed. Andrea Cornwall and nancy Lindisfarne (London: Routledge, 1994), pp. 197 - 213

(٢٥) Zafer Toprak, " The Family, Feminism and the sate during the Young Turk Period, 1908 - 1918," in Premi(re rencontre internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie moderne, ed. Edhem Eldem (Istanbul: Institut National de Langues et Civilisations Orientales; Maison des Sciences de l'Homme, 1990).

توركشولوك). فإذا ما طبقت تلك الأخلاق على الأسرة فإن ذلك سيمثل عودة إلى الثقافة التركية القديمة التى يسود فيها عدم تعدد الزوجات والمساواة بين الزوجين وديمقراطية الأسرة. وبالرغم من أن جوكلاب رأى أن دخول الإسلام قد طور من حياة المرأة العربية، إلى أنه استوحى المنابع التركية قبل الإسلام، فى أساطير وبطولات آسيا الوسطى. وقد واجه بال شك مشاكل جمة لإثبات أن شكل هذه الأسرة ليس فقط هو الأنسب للأمة الحديثة ولكنه أيضا يضرب بجذوره فى الثقافة التركية القديمة.[٢٦]

ولكن ما هو المغزى الكامن وراء هذا النقد القائم ضد الأسرة العثمانية؟ وقد اعترض كل من دبن وبهار على رأى جوكلاب، مؤسسين تحليلهم على بيانات ديموجرافية عن تركيب الأسرة فيقولون إن "جوكلاب لم يكن باستطاعته أن يعرف أن هذا النمط من تركيب الأسرة والمعروف بالـ "كوناك" كان شيئا خياليا فى إسطنبول العثمانية" [٢٧] وقد أشاروا إلى اختلاف مماثل بين ما اعتبر نظاما تقليديا استهدفه حماس المصلحين المجددين وبين أنماط تكوين الأسرة القائمة بالفعل فى أواخر العهد العثمانى فى إسطنبول. فقد شاع، طبقا للكتابات المعاصرة، تعدد الزوجات و "زواج الصالونات" بين الفتيات دون العشرين والكهول، بينما كان الواقع أن مثل تلك الحالات كانت نادرة الحدوث. وقد عبر دبن وبهار عن حيرتهما تلك بالعبارات التالية:

إن النصائح والتوصيات التى ظهرت فى الصحافة واسعة الانتشار وفى الكتب والمجلات فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تعبر بصدق عن الواقع الديموجرافى لتلك الفترة. إلا أن معظم الذين كتبوا فى هذا الموضوع، كانوا على اقتناع بأن الممارسات - والقاعدة غير المعلنة - كانت هى زواج الفتيات دون العشرين. وكثير من المقالات والكتب التى أوردنا فقرات منها كانت تتحدث عن انتقاد زواج الفتيات دون العشرين، ويكاد لا يساورنا شك فى أن معظم تلك الكتابات والتى كانت غير موقعة قد كتبها "المجددون" فى تلك الفترة.[٢٨]

---

(٢٦) لم تكن تلك المحاولة فريدة فى تركيا فقط، ولكن كان هناك مثيل لها فى إيران أيضا، حيث رجع إلى الميثولوجيا الفارسية فى فترة ما قبل الإسلام، وفى مصر برجوع القوميين إلى الماضى الفرعونى. أنظر فى موضوع التوترات بين المحدثين والاتجاهات الأخرى فى القومية Deniz Kandiyoti, "Identity and Its Discontents: Women and the Nation," in Colonial Discourse and post-Colonial Theory: A Reader, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994). Pp. 376 - 91.

(٢٧) Duben and Behar, Istanbul Households, p. 212.

(٢٨) Ibid., p. 139 - 40

وقد بينت فى موضع آخر أن هذا الاختلاف يجب أن يبحث عن مصادره، ليس فى إطار الفهم الخاطئ للواقع ولكن فى إطار الاندفاع لصياغة قيم أخلاقية جديدة وخطاب جديد عن تنظيم الجنس (٢٩). وبالرغم من أن دبن وبهار قد قدما العديد من الأمثلة إلا أنهما لم يركزا على توضيح مدى ما وصل إليه الجدل حول الأسرة، ذلك الجدل الذى استخدم لغة شبه علمية حول الشكل الأكثر إثمارا فى العلاقات بين الجنسين. فقد أوردا، على سبيل المثال نصا من صحيفة يومية رائدة هى "فاكيت Vakit"، يرجع لعام ١٩٢٠ وجاء فيه: " إن الغرض من الزواج هو استمـــرار الجنـــس البشرى. وعلى ذلك فيجب أن يتزوج الناس فى أنسب الأعمار لإنجاب وتربية أطفال أصحاء. والسن الأنسب للزواج هو الخامسة والعشرين للرجال والعشرين للنساء ... ومساوئ الزواج المتأخر تماثل مساوئ الزواج المبكر. إلى جانب أن فارق السن بين الزوجين يجب أن يكون مناسبا، فيجب أن يكون االزوج أكبر من زوجته بثلاث إلى عشر سنوات."(٣٠) ونرى هنا وفى العديد من النصوص الأخرى الارتباط الوثيق بين المعاشرة بين الأزواج وبين الإنجاب، وكثيرا ما يلجأ للرأى الطبى لتحديد الأسس السليمة للممارسة.(٣١) ويبرز فى هذا السياق عالم العادات كموضع تكتنفه خطورة الممارسات الخاطئة و "غير الصحية". إن التركيز على محاكاة الأنماط الغربية فى نظام الأسرة واستلهامها فى إصلاح شئونها يميل إلى حجب التعددية الأكثر خفاء فى العادات المحلية عن النظر. ويجب أن نأخذ فى الاعتبار أيضا احتمالات كون التركيز على عدم تعدد الزوجات ليس فقط قاصرا على الزوجات بعد الأولى والخليلات وزواج القاصرات ولكنه ينطوى أيضا على ترويض شهوات الرجل الجنسية.

وبالرغم من كثرة ما قيل عن عالم المرأة المنعزل فى الشرق الأوسط إلا أن معلوماتنا قليلة جدا فيما يتعلق بعالم الرجل. إلا أنه بالرغم من جهلنا النسبى بهذا الموضوع، قد نجد بعض الإشارات إلى عالم تظهر فيه الطبقات والأجناس والجنس فى شكل معقد اجتماعيا، عالم يمكن أن يجد فيه غلمان القصور- من المرتبطين بأولى الأمر

---

(٢٩) Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions' in the Study of Turkish Modernity," in Rethinking Modernity and National Identity in Turkey, ed. Sibel Bozdo(an and Re(at Kasaba (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. 113 - 32.

(٣٠) Duben and Behar, Istanbul Households, p. 139.

(٣١) يذكر مقال شكرى فى هذا المؤلف (الفصل الرابع) عدة أمثلة حول ارتباط تكوين أمة صحيحة بدنيا فى أوربا ومستعمراتها بخطاب حول تحسين النسل والأمومة. ويعبر الأدب العثمانى الذى يتناول الزواج وتربية الأبناء اهتماما مطابقا لما جاء فى مقال شكرى.

الأقوياء – أنفسهم فى موضع تبجيل كأصحاب السلطة، محاطين بزوجاتهم وأبنائهم. ويمكن أن تستهدف إعادة تعريف الحياة الأسرية على طريقة المصلحين المجددين تلك الأنظمة المعقدة من العلاقات بين الجنسين بهدف إعلاء شأن عدم تعدد الزوجات، كمعيار للعلاقة الزوجية المثالية. إلا أن إدراك هذا المعيار المثالى بين أبناء الطبقة المتوسطة من المجتمع المدنى فى انقلاب القرن فى العصر العثمانى لم يكن لينزع عن الجدل القائم حول الأسرة قوته الدافعة، وقد كان بإمكان المصلحين صياغة رؤيتهم للتحديث باستلهام دولة قديمة اعتبارية، حتى وإن لم توجد تلك الدولة إلا فى رؤيتهم هم لما يجب أن تكون عليه العادات.

علينا إذن أن نفعل كما فعل فوكو Foucault مع المسيحية فى الغرب، فنحدد النقطة التى " خرج فيها الجنس من عباءة الخفاء ليقود وجودا مستمرا "(٣٢) فى المجتمعات الشرق أوسطية، هذا إن كان مستترا بالفعل كما ظن فوكو. بيد أننا لا نشك إلا قيلا فى أن اهتمام المجتمع العثمانى بالجنس بين الزوجين قد التقى مع ظهور أساليب حكومية جديدة أعادت تعريف الرعية على أنهم " سكان " لهم مظاهر السكان من صحة ومرض ومتوسط أعمار وخصوبة. إن استمرارية الأمة، بل وقدرتها على النمو تعتمد على التنظيم الحكيم للسكان، وهى مهمة زاد من الحاجة إليها خسارة الأرواح والأراضى فى العقود الأخيرة للإمبراطورية العثمانية. غير أن الجنس يقع فى قلب مشكلة السكان: فقد كان مهما أن تتم مراقبة سن الزواج ومستويات الخصوبة، وصحة الأم والطفل. ولم يقف الأمر عند المظاهر المادية للتناسل، ولكن تعداه إلى المظاهر السيكولوجية والعاطفية للحياة الأسرية نفسها، والتى تطلبت توجهات وأساليب حياة جديدة سواء بالنسبة للمرأة أو الرجل. لذلك أقترح أن الاهتمام كان منصبا ليس فقط على إعادة صياغة شخصية المرأة ولكنه انصب بالأحرى على إحالة العلاقات بين الجنسين خلقا جديدا.

وقد تطلبت عملية إعادة صياغة العلاقات بين الجنسين خلق صور جديدة للرجولة والأنوثة. وقد كانت تلك الصور مزدوجة من حيث كونها تقدم تصورا للشكل المثالى الذى ينبغى أن يكون عليه الرجل أو المرأة والشكل الذى لا ينبغى أن يكونا عليه وأن ينبذاه. وللوصول إلى تلك الصورة والتركيز عليها كان على صورة التحديث أن تعتمد على قرينتها التى تخالفها. أضف إلى ذلك أن عملية تكوين تلك الصور الجديدة للمعايير المثالية كانت عملية معقدة ومتشعبة من حيث إنها أعربت عن نفسها فى العديد من

---

(٣٢) Michel Foucault, The History of Sexuality, vol. 1(London: Allen Lane, 1979), p.33

السياقات المؤسساتية من الفصول الدراسية إلى مجلات الأزياء ومن القوانين (مثل قواعد الزى الجمهورى) إلى اللقاءات اليومية فى شوارع المدينة.

وبينما كانت مسألة تغير المرأة، فى تركيا، وآثار إصلاحات أتاتورك الجمهورية على صورتها مسألة تهم الرأى العام [٣٣] كانت الصورة المثالية للرجل فى إطار القومية التركية نادرا ما تحظى باهتمام صريح. ففى أدب النصائح الذى أشرت له آنفا، كان دور الرجل كأب هو موضع الاهتمام دائما. فالصورة العثمانية للأب كما وصفها المصلحون والقصاصون صورته كشخص بعيد ومتسلط نادرا ما يظهر عواطفه أو قربه لزوجته أو أبنائه ويتوقع منهم دائما الاحترام الكامل والطاعة العمياء. فوصف نجيب محفوظ، على سبيل المثال، للسلطة الأبوية فى المجتمع القاهرى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فى روايته الشهيرة بين القصرين جديرة بالتسجيل فى هذا الصدد، حيث إنه يصف الانفصال بين البيت، مكان السلطة الأبوية والالتزام، وبين عالم الرجال خارجه حيث الاحتياج إلى الصداقة المتوافقة فكريا والترويح والتعبير عن الرغبات الجنسية وإشباعها (من خلال العلاقات مع اللاهبات من النساء).

أما "الرجل الجديد" فى الفترة الجمهورية فقد كان ينتظر منه أن يكون، على النقيض من تلك الصورة، زوجا مهتما بأسرته وأبا ملتزما قريبا عاطفيا من أبنائه ومتداخلا معهم. إن خطابات ضياء جوكالاب، الرائد فى هذا المجال - كما فى العديد من المجالات الأخرى، والتى كتبها لأسرته من منفاه فى مالطا- تعتبر مثالا واضحا على تلك النزعة العاطفية وذلك من خلال زخم من التفاصيل الحميمية: حث زوجته على ألا تهمل زيارة طبيب الأسنان، القلق على أحوال الأبناء الدراسية، وأشعار بسيطة ورسائل حانية أرسلها إلى بناته.[٣٤] وبالرغم من أن ذلك لا يعنى اختفاء الآباء المتسلطين والبعيدين عن أبنائهم إلا أنهم، طبقا لدبن وبهار، " كان ينظر إليهم بازدراء."[٣٥] إن هذه الحميمية فى العلاقات الأسرية بما فيها من حسن المعاشرة بين

---

(٣٣) Ye(im Arat, The Patriarchal Paradox: Women Pliticians in Turkey(Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1989); Ay(e Durakba(a, "Cumhuriyet D (neninde Kemalist Kadin Kimli(inin Olu(umu" Tarih ve Toplum9 (1988): 167 - 71; (irin Tekeli, "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey," in Women Family and Social Change in Turkey, ed. Ferhunde Ozbay(Bangkok: UNESCO, 1990 PP. 139 - 59.

(٣٤) Ziya G(kalp in Ne redilments Yedi Eseri ve Aile Mektuplari, ed. Ali N(zhet G (ksel (Istanbul: I(il Matbaasi, 1956) , pp. 15-42

(٣٥) Duben and Behar, Istanbul Households, p. 236

الزوجين والتركيز على الأبناء كانت مؤسسة على مفاهيم جديدة عن احتياجات الأبناء المادية والعاطفية، وهو ما تطلب تغيرا فى مسلك الرجل والمرأة.

وقد اقترحت فى موضع آخر(٣٦) أنه كان هناك تحول دقيق يحدث فى التقاليد. بشكل الرجولة فى السلطة الأبوية العثمانية، والتى لم يحدث لها إعادة بناء، لم تعد قاصرة على الصفوة من أبناء المجتمع المدنى الذين يصفون أنفسهم بأنهم عصريون، ولكن امتدت إلى الحياة القروية من خلال صورة المرأة الريفية المضطهدة. وقد كان أسلوب تعامل الرجل مع المرأة يشى باعتباره لها منتمية إلى نوعية اجتماعية بعينها. فقد غزت عادات الطبقات والعلاقات بين الجنسين كل منهما الأخرى مضيفة أبعادا جديدة لكل منهما.

وقد حملت صورة المرأة الحديثة اضطراباتها وتوتراتها. فقد كان علام التقاليد، فى الأدب والجدل والذى كتب جله الرجال، مكانا وصفت فيه المرأة بأنها ضحية كما اتهمت أيضا بالخمول الاجتماعى لسلبيتها وجهلها. فقد نظر إلى عالمهن على أنه عالم مغلق عليهن ملىء بالمؤامرات التافهة والخرافات. وقد عبر اميل الرجال للمرأة العصرية عن نفسه من خلال بحثهم الصريح عن الحب والذى تعترضه الرقابة الاجتماعية الصارمة على العلاقة مع الجنس الآخر وعلى اختيار شريك الحياة. وقد عبر الكاتب عمر سيف الدين (mer Seyfettin عن غضبه ويأسه والذى صبه على المرأة فى العبارات التالية: " أتعلمون من ذا الذى يريد هذا الحجر على الحب، قبل وبعد الدين والعادات والتقاليد والعلماء والشيوخ والرجعيون والعسس؟ المرأة. المرأة التركية. إنها العدو الأكبر للحب والجمال."(٣٧) ويمكننا أن نتفهم ظلم تلك التهم فى مجتمع كانت ومازالت عفة المرأة فيه مرتبطة بشرف العائلة ومازالت سيطرة الأسرة على اختيار الزوج يمكن أن توفر قدرا من الحماية للمرأة من عسف معاملة الزوج لها. إلى جانب أن الرجال الذين يطالبون بحرية أكبر فى التعامل مع المرأة التى يختارونها ومصاحبتها لم يزعموا أن المرأة يجب أن تكون إلا محبة لرجل واحد وعفيفة. وإن كانت ميول الرجل الجنسية قد صمتت عنها، كما ذكرت آنفا، فإن الاهتمام بحرية المرأة الجنسية قد عبر عنها بوضوح وأحيانا بحماس أيضا. وقد كان القلق على الأخلاقيات المتعلقة بالجنس فى قلب صورة المرأة العصرية. فبخلع الحجاب وانتهاء العزلة جلبت المرأة على نفسها

---

(٣٦) Kandiyoti, "Gendering the Modern."

(٣٧) mer Seyfettin, A(k Dalgasi (Istanbul, 1964), p. 56, ترجمة الكاتبة وقد نشر أولا فى المجلة الأدبية Gen(Kalemler 1912

مخاطر مستمرة متعلقة بتخطى الحدود الخطرة، والتى تتطلب الآن مراقبة مستمرة. وقد استمرت الحركة النسوية فى تركيا الحديثة قلقة متوترة لهذا الموضوع الذى لم يتوصل فيه لحل.

فقد أقحمت المرأة العصرية فى عالم الرجال العام والذى كانت عاداته فى الاختلاط مع الجنس الآخر لاتزال واقعة تحت تأثير القيود كما أنها تفتقر إلى النضج. وقد خلق ذلك مشاكل غير مسبوقة للمرأة تتعلق بتحديد هويتها وتوصيلها للآخرين فكان عليها أن توجد لنفسها شكلا من العلامات والعادات التى تمكنها من الظهور فى الحياة العامة بدون خدش احترمها. وقد أوضحت فى موضع آخر أن حقيقة أن المرأة بعد أن نزع عنها الحجاب والعزلة كان عليها أن تتخذ لنفسها أشكالا جديدة من الالتزام فى المظهر تكون بمثابة وقاية رمزية فى مجتمع لم تكن المرأة فيه معتادة على الظهور فى الأماكن العامة.(٣٨) وقد ذهبت نجم آبادى إلى أبعد من ذلك بكثير فاقترح أن المرأة الإيرانية غير المحجبة قد تكون قد فرضت على نفسها أشكالا جديدة من الصمت وفقدت لغة التعبير عن عالمها الاجتماعى. فقد كتبت تقول: " وفى عبارة أخرى عندما وجد صوت المرأة جمهورا عاما يسمعه، أصبح صوتا محجبا، صوتا مروضا. عقم نفسه بمحو أو استبدال مميزاته النوعية."(٣٩)

خاتمة

لقد ظل مجال دراسات المرأة فى الشرق الأوسط ولمدة طويلة أسيرا لكتابات غير نقدية عن التحديث أو دفاعية عما اعتبر تقاليدا (٤٠). إن ثنائيات الأصالة / المعاصرة و الشرق/ الغرب تلقى بظلال كثيفة على هذا الموضوع لها تأثير كبير على تشكيل اللغة السياسية بل والبديهيات أيضا. وتقدم الدراسات الواردة فى كتابنا هذا انطلاقات مهمة فى هذا الإطار. وذلك عن طريق توضيحها للتعقيدات والتناقضات المصاحبة للتحديث وبالذات عبثية وافتقار أحد الاتجاهات للحكمة السياسية، وهو الاتجاه إلى تطبيق

---

(٣٨) Deniz Kandioyti "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society, " in Women in Modern Turkish Society, ed. (irin Tekeli (London: Zed Books, 1995), pp. 306 - 18

(٣٩) Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse - Unveiled Bodies, " Feminist Studies 19, no. 3 (1993): 487 - 518; quotation on p. 489.

(٤٠) لمعالجة أشمل حول الأسباب التاريخية لهذه الأوضاع أنظر: Deniz Kandiyoti, "Comtemporary Feminist Schlarship and Middle East Studies, " in Gendering the Middle East, ed. Deniz Kandiyoti (London: I.B.Tauris, 1996), pp. 1 - 28.

الظواهر التى صاحبت فترة ما بعد الاستعمار فى إطار التغريب والأصالة وهما فى حد ذاتهما صناعة استعمارية. وبذلك تقدم لنا تلك الدراسات أرضا جديدة تتسع بأفقنا وتوسع خيالنا فتثير الحماس إلى مغامرات فكرية أكثر وأعمق.

وقد استثار ذلك فىّ حماسة لأنطلق بحدود الفكر لمدى أبعد ألفت به الأنظار إلى أهمية ثلاث مجموعات من الموضوعات عانت من الإهمال. تدور أولاها حول خطورة تحويل الغرب إلى شىء ملموس مع عدم مراعاة خصوصيات اللقاء مع الشرق فى المستعمرات وعمليات الانتقاء المحلى التى جرت فى المستعمرات والتى أصبحت موضع الجدل والصراع الداخلى بها. وبالرغم من أن كيفية التعامل مع الغرب واستخدامه وما صاحب ذلك من تناقضات قد حظيت باهتمام كبير فى هذا الكتاب، إلا أن هذا المنحى يمكن التوسع فيه ليتضمن تحليلا للسياق الذى تستخدم فيه تلك الكيفية فى السجالات السياسية الحالية.

وقد نجم عن المادية الغربية تجانس فى المجتمعات الشرق أوسطية أعتقد أن سببه يكمن فى كون اللقاء مع الغرب قد تشيد على وأعاد تشكيل الخطوط الفاصلة فى الطبقات الاجتماعية والدين والأعراق مما أدى إلى اصطباغ المعاصرة بمظاهر خلافية من النواحى العاطفية والسياسية، بالرغم من الجهود القومية العلمانية لاحتواء تلك الفوارق. إن توسط الاستعمار فى هذه الفوارق قد خلف وراءه ميراثا مريرا مازالت الحركات السياسية الحديثة تحاول أن تجد لمشاكله حلا. ولذلك تتطلب معرفة هذه التعقيدات الاجتماعية المصاحبة للتحديث قدرا كبيرا من الغوص فى التاريخ الاجتماعى. ويدعونا الوعى بتلك التعقيدات إلى الانتباه لمحدودية النصوص الوعظية فى الدلالة على الحقائق المعاشة.

وأود أن أثبت فى النهاية أن هذا الكتاب الذى بين أيدينا يروى لنا جانبا واحدا من قصة معقدة عن إعادة صياغة مفهوم النوع والعلاقات بين الجنسين فى الشرق الأوسط. فوراء كتابات المصلحين والمجادلين حول الأسرة العصرية وعدم تعدد الزوجات والأم والزوجة المتعلمة – وهو الموضوع الذى بذل جهد مضن فى الإمساك بتلابيبه فى هذا المؤلف – هناك خطاب منتظم حول الجنس يحاول أن يجعل من الاكتفاء بزوجة واحدة نموذجا مثاليا يحتذى. وقد تزايد الميل إلى تطبيق بعض مظاهر هذا النموذج مثل تفضيل الزواج غير المدبر والمبنى على اختيار الطرفين كما أوضحت دراسة أبو لغد عن مصر المعاصرة والتى تتبعت فيها الطرق التى اتبعها المصلحون المحدثون. إلا أن إعادة صياغة مفاهيم النوع تتضمن أيضا خلق صورا جديدة للذكورة والأنوثة تنطوى على نبذ القديم والتمسك بالجديد. ويختلف أسلوب تبنى تلك المظاهر فى مختلف طبقات

المجتمع إلا أنها كلها تجتمع على أن مفهوم النوع في كل منها من علامات الطبقة الاجتماعية والمستوى الثقافي. إن التوترات المستمرة حول الوصول إلى أسلوب عملى في تطبيق المعاصرة تدفع إلى البحث عن حلول بديلة قد تأخذ أشكالا متناقضة وغير متوافقة. إن تسييس النوع في الشرق الأوسط يحاول أن يداوى في الوقت الذي يغذي فيه الخلط والشكوك حول التحديث. وهو ما يجعل من دراسة النوع والعلاقات بين الجنسين أكثر أهمية من أي وقت مضى في فهمنا للمجتمع، ويفتح في نفس الوقت آفاقا أرحب لتساؤلات لم يجب عنها بعد وموضوعات مازالت تنتظر من يسبر غورها.

المشاركون:

ليلى أبو لغد: أستاذ الأنثروبولوجى ودراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك. ومن كتبها: Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society and Writing Womens Worlds: Bedouin Stories (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986 and 1993, respectively). وتقوم حالية بإجراء دراسة عن السياسات الثقافية للتلفزيون المصرى لاستكشاف العلاقة بين المسلسلات التلفزيونية الجماهيرية وبين الجدل المحلى الدائر حول الجنسين، والطبقات الاجتماعية، والهوية القومية، والتحديث.

ماريلين بوث: دارسة حرة ومترجمة تجرى دراساتها بالاشتراك مع جامعات إلينويس وأوربانا شامبين، حيث تدرس فيها الأدب المقارن. ومن مؤلفاتها: Bayram al-Tunisi's Egypt: Social Criticism and Narrative Strategies (Reading, Eng.: Ithaca Books, 1990) and May Her Likes Be Multiplied: Biogrphy, Prescription, and Gender Politics in Egypt, 1870 - 1990 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, forthcoming). وقد نشر لها أيضا أربعة أجزاء من قصة خيالية ومذكرات كتبتها امرأة مصرية معاصرة وحصلت على جائزتين في الترجمة. وتكتب حاليا كتابا عن زينب فواز وتترجم كتابات مى زيادة، وهما من دعاة حقوق المرأة اللبنانيات وأقمن بمصر في بدايات القرن العشرين.

خالد فهمى: أستاذ مساعد التاريخ الحديث بقسم دراسات الشرق الأدنى جامعة برنستون. وقد ألف كتاب All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt (Cambridge, Cambridge University Press, 1997)> وإلى جانب التاريخ العسكرى، تشمل اهتماماته البحثية التاريخ الطبى والقانونى لمصر الحديثة.

مرفت حاتم: أستاذ مساعد العلوم السياسية بجمعة هوارد. ولها الكثير من المساهمات عن النوع والسياسة فى الشرق الأوسط و فى مصر. وآخر مقال ظهر لها هو " Ghe Professionalization of Health and the Control of Women's Bodies as Modern Governmentalities in Nivneteenth Centurey Egypt," in Women in the Ottoman Empire, ed. M. Zilfi (Leiden: Brill, 1997),

ديناين كانديوتى : أستاذ محاظر بقسم الأنثروبولوجى والسوسيولوجى بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. وقد كتبت كتاب Women, Islam and the State (London: Macmillan, 1991) and Gendering the Middle East (London: I.B. Tauris, 1996). وقد كتبت بشكل مكثف عن النوع فى الشرق الأوسط. وتجرى بحثا فى الوقت الحالى عن جمهوريات آسيا الوسطى فيما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى.

أفسانه نجم آبادي: أستاذ مساعد دراسات المرأة بكلية برنارد جامعة كولومبيا. وقد نشر لها كتاب قامت بتحريره وهو Women's Autobiogrphies in Comtemporary Iran, Center for Middle Eastern Studies Monograph Series (Cambridge: Harvard University Press, 1991). وتقوم حاليا بوضع كتاب بعنوان: Male Lions and Femal Suns: The Gender Tropes of Iranian Modernity.

أمنية شاكرى: طالبة دكتوراه بقسم التاريخ بجامعة برينستون. وتركز اهتماماتها البحثية الحالية على صياغة شكل قومى للحديث فى فترة ما بعد الاحتلال، بما فى ذلك تاريخ السياسة والحكومات فى مصر. وتستكشف فى رسالتها تكوين وتنظيم المكان فى الريف والحضر فى مصر فى القرن العشرين.

زهرة ت. سوليفان: أستاذ مساعد اللغة الإنجليزية بجامعة إلينويز بأوربانا شامبين. وقد نشر لها: Narratives of Emire: The Fictions of Rudyard Kipling (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ولها العديد من المقالات عن التربية والأجناس والحياة الإمبريالية والكتاب البريطانيين المحدثين وكتاب فترة ما بعد الاستعمار. وانتهت مؤخرا من كتاب جديد وهو: Exiled Memories: Recovering Stories of Iranian Diaspora, ومشروعها الحالى يدور حول الهجرة وأدب فترة ما بعد الاستعمار مركزة على كتّاب مثل سلمان رشدى، فى. إس. نيبول، الطيب صالح، بوشى إيمشتاو و بهاراتى موخرجى.

الفهرس

- مقدمة 3
- المرأة والطب والسلطة فى مصر 39
- دموع عائشة التيمورية ونقد الخطاب الحداثى 79
- تصنيع زوجة متعلمة فى إيران 96
- الأم المتعلمة واللعب المقنن : تنشئة الأطفال فى مصر 133
- الحيوات المصرية لچان دارك 189
- مراوغة النسائى وإسقاط الحديث 235
- زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية فى مصر 267
- الخاتمة 299

المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١ - اللغة العليا	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : لطفى عبد الوهاب / فاروق القاضى / حسين الشيخ / منيرة كروان / عبد الوهاب علوب
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف

٣٥ - الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد

٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود
٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	د : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف	ميجل دى ترباتس	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : د. أشرف على دعدور

١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين

(تحت الطبع)

المختار من نقد ت . س . إليوت

عالم التليفزيون بين الجمال والعنف

الأدب المقارن

الفجر الكاذب

الشعر الأمريكى المعاصر

نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان

الشرق يصعد ثانية

الجانب الدينى للفلسفة

الولاية

ثقافة العولمة

الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية

حيث تلتقى الأنهار

النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس

المدارس الجمالية الكبرى

التحليل الموسيقى

الإسكندرية : تاريخ ودليل

مختارات من الشعر اليونانى الحديث

بارسيفال

اثنتا عشرة مسرحية يونانية

مصر القديمة التاريخ الاجتماعى

الخوف من المرايا

العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل

عدالة الهنود

چان كوكتو على شاشة السينما

الأرضة

مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية

غرام الفراعنة

نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية والقوانين المعالجة

القصة القصيرة (النظرية والتقنية)

صاحبة اللوكاندة

التجربة الإغريقية : حركة الاستعمار والصراع الاجتماعى

العنف والنبوءة

خسرو وشيرين

العمى والبصيرة (مقالات فى بلاغة النقد المعاصر)

وضع حد

التليفزيون فى الحياة اليومية

أنطوان تشيخوف

مختارات من المسرح الإسبانى المعاصر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية





REMAKING WOMEN

FEMINISM AND MODERNITY IN THE MIDDLE EAST

EDITED BY: LILA ABU-LUGHOD

لقد ظل مجال دراسات المرأة فى الشرق الأوسط ، لمدة طويلة ، أسيراً لكتابات غير نقدية عن التحديث أو دفاعية عما اعتبر من التقاليد . إن ثنائيات : الأصالة / المعاصرة ، الشرق / الغرب ، تلقى بظلال كثيفة على هذا الموضوع ؛ لها تأثير كبير على تشكيل اللغة السياسية بل والبديهات أيضا . وتقدم الدراسات الواردة فى كتابنا هذا انطلاقات هامة فى هذا الإطار . وذلك عن طريق توضيحها للتعقديات والتناقضات المصاحبة للتحديث ، وبالذات عبثية وافتقار أحد الاتجاهات للحكمة السياسية ، وهو الاتجاه إلى تطبيق الظواهر التى صاحبت فترة مابعد الاستعمار فى إطار التغريب والأصالة ، وهما فى حد ذاتهما صناعة استعمارية . وبذلك تقدم لنا تلك الدراسات أرضًا جديدة تتسع بأفقنا وتوسع خيالنا ؛ فتثير الحماس إلى مغامرات فكرية أكثر وأعمق .

إن هذا الكتاب ، الذى بين أيدينا ، يروى لنا جانبًا من قصة معقدة عن إعادة صياغة مفهوم النوع والعلاقات بين الجنسين فى الشرق الأوسط . فوراء كتابات المصلحين والمجادلين حول الأسرة العصرية وعدم تعدد الزوجات والأم والزوجة المتعلمة - وهو الموضوع الذى بُذل جهدٌ مضن فى الإمساك بتلابيبه فى هذا المؤلف - هناك منتظم حولَ الجنس يحاولُ أن يجعل من الاكتفاء بزوجة واحدة نموذجًا مثاليًا يحتذى .



العلاف : عماد حليم